「自由主義者的信念」目錄

譯者序 一
著者傳畧 五
一 我相信什麽 一
二 斯賓諾沙——自由主義的先知 一三
三 個人主義的理智基礎 二三
四 哲學在戰時——一封自白書 三五
五 我爲什麽不是一個共產主義者 四一
六 消弭社會的衝突 五五
七 自由——它的意義 七九
八 美國批評界的力量 八七

九　自由主義與俄國人的意識　一〇七
一〇　爲沉思的生活聲辯　一一五
一一　古道猶存　一二一
一二　美國自由主義的將來　一二七

譯者序

本書原名 The Faith of a Liberal ，著者柯亨教授，是美國近數十年來著名的大哲學家。原書是柯氏生前所撰述散載在各大雜誌裏面的論文、書評，以及在各大學或學會裏的演講詞，甚至寫給朋友的信稿，彙合而成的一部著作。所以，亦可稱之謂「柯氏文集」。計共包括五十一篇文章，約數十萬言，本書祇選譯了其中的十二篇。

原著在一九四六年出版。其中所載各篇是柯氏在一九一七年至一九四五年間所發表的；讀者或不免對此有明日黃花之感。但是哲學本身，並不受時間限制，我們也祇能求其理論的是否正確，無須問其年代的是否久遠。如亞里斯多德和我國的孔孟，都已有了二千年以上的

歷史，但是他們所倡導的學說，歷時雖久，而我們今日讀之，仍覺其有研究的價值。

原書涉獵範圍極爲廣泛，舉凡哲學、文學、政治學、經濟學、法律學，和歷史、教育、宗教等問題無所不包，眞是琳瑯滿目，美不勝收。各篇所論的對象雖不相同，但均以自由主義爲骨幹，自成系統。於此，我們不但可以窺見柯氏學問的淵博；同時，更可見柯氏在學術上的主張，是始終貫徹一致的。

自由主義，在美國已有了很久的歷史。自一七七六年獨立以來，美國的立國精神，就是以自由爲基礎的。柯氏在美國教育的薰陶之下，完成了學術的最高階段，得了哲學博士的學位；又經過四十年的教授生活，使得他對於自由主義的眞諦，認識得更爲透徹；所以他對一切事物，都能用超然的和客觀的眼光，加以分析；在這些文字裏，他經常秉持着極純潔而坦率的態度，毫無顧忌的暢所欲言。他以美國人的立場，對當時美國的現狀，亦間有批評得過於率眞之處，但我們由此可見到美國政府的尊重自由；而柯氏本人，亦不失其光明磊落的學者風度。因此，從柯氏的論著裏，固然可以看到自由主義的偉大；同時，在另一方面，却正顯示出美國言論自由的成功。

在今天，極權主義兇燄萬丈，而其貪婪的目光，正注視到世界上每一個角落，刺刀所到之處，除了馬克斯一派的學說之外，不容有異派存在。然而，歷史告訴我們，人類文化的發

揚，乃在於兼容並蓄，諸家爭鳴，藉以彼此砥礪，方始有進步可言，這正是自由主義的偉大處。如今，在人類文化面臨危機的時候，我們來介紹一下柯氏的學說，當不是多餘的吧！

譯者　一九五三年九月於香港

著者傳略

馬立斯・拉弗爾・柯亭（Morris Raphael Cohen）生於一八八〇年七月二十五日，卒於一九四七年一月二十八日，是近代美國哲學家。柯氏誕生於俄國明斯克城，是俄國猶太族，十二歲時，隨父亞伯拉罕・柯亭（Abraham M. Cohen）及母貝西・柯亭（Bessie F. Cohe）遷居美國。之後，進入紐約市立大學肄業，一九〇〇年，獲理學士學位；一九〇四年，再入哈佛大學深造，一九〇六年，獲哲學博士學位。柯氏在一八九九年至一九〇三年間，在紐約教育協會講授歷史；其間，一九〇〇年至一九〇一年，並曾兼任台維遜大學院歷史教員；一九〇一年至一九〇二年，兼任紐約市公立學校教員。柯氏與他的母校（紐約市立大學）的關

係，尤爲悠久，自一九〇二年起，卽在母校擔任了兩年的數學教員；其後入哈佛大學，及獲得博士學位後，再返母校任數學教員職；一九一二年，升任哲學教授，又賡續了二十七年之久；至一九三八年始告退休。

柯氏曾接受芝加哥大學之聘，任該校哲學教授數年。後來許多大學爭相延聘，但他終於回到母校。母校學生們對他相當敬畏，認爲他是「現代的蘇格拉底，具有嚴正的詞鋒」；柯氏執教期間，曾在哈佛、耶魯、哥倫比亞、約翰霍布金、司丹福特、聖約翰等大學，以及社會問題研究社等處，演講哲學。他雖非專攻法律，但對於法律哲學，頗有獨到之處，法立司・法蘭克福特曾說：「所有美國的法官及律師，沒有一個不曾受到柯氏的影響的。」

柯氏一生還兼任許多其他職務：一九一三年，曾主持法律及社會哲學會議；同年，組織猶太人協會；一九一八年至一九二一年，擔任美國大學教授聯合會理事，並任美國科學促進會會員；一九二九年，任美國哲學會會長；一九三三年，任猶太人協會會長。

柯氏在哲學上的成就，獲得了各方面，尤其是哲學界的崇高評價：如郝羅・拉斯基(Harold.J. Laski) 曾稱他爲：「自從威廉・詹姆斯（William James）以來，美國之最深刻而最富有創造力的哲學家。」薛德奈・賀克（Sidney Hock）稱他是：「將獨到的見解用理智具體地表現出來，在今日有創造力的美國思想界中，實爲羣儒之冠。」亨利・海斯立德（Henry

Hazlitt）認爲：「他絕對沒有地域或時間上的狹隘觀念……他深信傳統……是一個唯理主義者。因爲他認爲哲學家一定要靠着邏輯上的確鑿理論……但他並不把學識與其合理性的要素，視爲一事。自然不止是理論而已。他有崇高的智慧，及學者的風度。他富於批評的精神，以致不能與任何黨派或宗教融合一起。他的文章簡練雋永，帶有冷雋的諷刺意味，同時他最長於創作寓意深刻的格言。」

柯氏於一九〇六年與瑪麗・黎絲芬女士結婚，生有二子一女。

最後將柯氏一生的論著，附列於下，藉供讀者參考：

著作：理論與自然（Reason and Nature）1931

法律與社會秩序（Law and Social Order）1933

倫理學與科學方法概要（An Introduction to Logic and Scientific Method）1934

撰稿：哲學雜誌（Journal of Philosophy）

一元論雜誌（Monist）

國家（The Nation）

新共和（New Republic）

公開的法庭（Open Court）

我相信什麽

當我在年輕氣盛的時候，我一向認爲我自己在哲學的範疇中，好似是一隻漂泊迷途的野狗，並不曾繫在任何玄學的狗籠上。我以爲最好還是到沒有保障的戶外，奮勇地抵禦那些混亂的現實，那些並不一定靠得住有的糧食，那些富有人家守門狗的攻擊，還有那烈風寒雨侵襲的實地經歷。因爲經過這樣游蕩艱辛的路程，我總以爲可以得着使人精神煥發的新鮮空氣，而越過葱綠可愛的山嶺，達到了充滿陽光的大地與奔流入海燦爛閃耀的江河。但是當我到了中年之後，我才開始越來越在高深哲學的輝煌宮殿和廣大園林裏尋求慰藉。

我從此不再輕視像詩人哲學家聖特耶那（Santayana）那樣的人，他們在花園四圍築起一

道堅牆，隔開一切毫無生趣的山和單調乏味的海，以及市場上的塵囂嘈雜。無論如何，不管我們這一塊園地小到什麼地步，我們總還有幾項基本要素，如土地、空氣、天空和雨水等等和我們一同存在的。在一般有進取心的人們看來，宇宙間創造的神秘在這裏和別處，都是同樣的奧妙，同樣的挑逗人；宇宙的氣候儘管變化，但是太陽和星辰，白晝和黑夜的輪換，却持久不更變。同樣的，儘管歷經各種不同的時代和氣候，人類的史實有着饑饉與戀愛、驕傲與愚笨、歡樂與痛苦這種種相同的因素。這樣我開始覺到歷久不變而桀驁不馴的理智生活的優點。然而我對於那學理高深的哲學，縱還未能完全熟悉，我却永遠忘記不了在它們的界限外還另有一個世界；可是它們的守護者之所以輕視我，恐怕因爲我還未能完全拋却那戶外混亂事物的緣故吧！

照我看起來，一般通行的信條所以拒絕給予這主要情形以充分重視的原因，大概是因爲得到全知顯然是決不可能的。我們生下來時，就被賦予一種無限的愚昧與無知；我們在這有限的生命中，所得的知識，絕對不夠完全貫徹世俗上一切複雜而永無止境的生存領域。這當然並不是說，我們就可以完全否認一切知識的眞實價値。一種抱着懷疑態度的人，決不相信他自己的意見和他的反對者是同樣地毫無根據的。我們必定要先知道一些事實，才能認明我們自己的無知。但是我們要很誠實坦白的承認我們沒有一項信條可以絕不含有絲毫的揣測。

僅是依靠着信心、直覺和權勢，決不能補救缺少全知的遺憾。因爲我們的感覺無論如何的肯定，但我們不能知道這個信心、直覺、權勢，在最後是否能不證明它本身是錯誤的。信心雖然可以影響由我們信仰所形成的行爲，但是不能變更我們祖先的特性，或過去已成的事實；而且沒有人眞相信信心能使他躲避死亡及其他一切命運中意外的遭遇。就是循我們所相信的而行，也不見得就可以使其實現；因爲人類的痛苦，證實了我們尙有許多極嚴酷而未能解決的問題。

在我們所有不充分的知識上，還更要加上一種暫時愉快的幻景的龐大力量；和這種幻景的力量比較起來，我們對於眞理的愛好眞是脆弱得可憐。其實說起來，幻景對於我們的引誘力，好似夜間的火焰對於一個飛蛾一樣。那些幻景的來源很多：有遺傳下來的表達方式，高尙或普通流行的時風，在社團、黨派、市場或職業習慣上那些令人愛慕的人物等等；其尤重要的，是那深植於每個人天性中的虛榮心，使每個人以爲他自己就是宇宙間賦有特權的中心。天頂不是就在我一個人的頭上嗎？別人或別人的觀點，怎比得上我的廣博的遠見之一部份呢？

在我們日常生活中，這種虛榮心可以由我們以自己爲中心，對別人不能加以他們應得的評斷，或充分體會到他們也有和我們一樣的感覺和權利這幾點上看出來。我們不能完全了解

別人的利益，因爲我們認爲我們自己的利益就是全人類一般的利益，也就是永久正義的利益。因此，一般工人就稱他們自己是人民，中產階級就稱他們自己是大衆，上流士紳就稱他們自己是國家。在哲學中的神人同形同性論裏，就是這種不幸的虛榮觀念的表現，這種理論是以人來做整個宇宙過程的中心目標，雖然並沒有人來駁斥天文學及地質學所明白告訴我們的事實：人類的生命在地球的歷史上祗不過是一個片段，而就整個的宇宙來說，地球祗不過是一點塵埃，它既已經有始，當然也可能有終！

從這一觀點看來，最大的分界線，並不完全在古代宗教和現代科學間。原本論者，道德論者，以及「科學化」的進化論者，全都一致裝做已經了解宇宙的深奧，已經發覺我們地位的提高，全是以一種類似人類方法（Quasihuman）安排好的；另一方面，那些宗教大師，如科學界的先哲已經教給我們謙遜的嘉訓——就是說在我們的知識和控制之外，還有一廣大的境界；我們對於創造我們的神秘，如沒有相當的感覺，同時對於我們無可避免的有限命數，如不能善爲涵養順受；我們決不能獲得內心上的安寧。我們要想了解或控制自然界的外表，並不需自命我們能成爲一位統制宇宙的全知全能者。

關於這一點，最惡劣的干犯者，就是那些爲了要使科學和他們稱爲是宗教的那一種模糊不清的感情作用，調和一致，就完全放棄了要求嚴格證據習慣的物理學家和生物學家們，雖

然這是科學上的要素。他們對於宗教、道德的特性和它們的歷史，完全並無所知，竟任意妄發毫不負責的論調。

我不願限制別人預測將來的自由。一位科學家儘可有權加入教會當教友，如同他加入一個政黨一樣，正像一位馴良忠實的丈夫很有把握的認他所選擇的配偶是最上選的。但是他却無權將他個人的見解或信仰認爲是科學上的定論。原子是電子集合而成的原理，不能證明基督新教徒自由份子的神道學；空間的曲度，也不能證明基督教道德法規的眞理。人類是演進的最高級的結果，這種說法，不過是一種情感作用的虛榮，並不是科學。事實上，每一個生存的生物種子，都是演進的最後的一階段。最可能的是將來人類的滅亡，將要遠在那些微菌和「較低級」生物之前；因爲他們現在雖依人爲生，但具有一種更久遠而更堅定的生物生存能力。在自然競爭的事實裏面，並沒有一樁會阻止一般愚蠢者繁殖牠的種族，也沒有不准許那些殘暴不仁的在殘酷的鬪爭中繼續生存。生物學並未在世界上顯示出更多的、超過人類所運用的正義。雨水、日光、地震、生長、疾病、死亡，對於正人和歹人，都是同樣的光顧，古代的這一觀察，至今仍然是顚撲不破的。

今日有好多人大聲疾呼地認爲，倘若沒有神人同形同性論的幻想，人生的價值，和對於它的熱忱，就消滅不存了。我們儘可以同情那些因爲情感上不能適應新思想的人們個人所受

的痛苦；但是我們千萬不可忘了那神人同形同性論一直是一種迷信的根源，這種迷信使人類的生命中佈滿着種種可厭的恐怖。所以有許多學者都歡迎從神人同形同性論的信仰中解放出來；從依璧鳩魯（Epicurus）及路克利修斯（Lucetius）的時代，一直到雪萊（Shelley）和羅素（Russell），都認爲這種解放，不啻是最愉快而仁慈的善舉；無怪乎像德謨克里特（Democritus）這樣一位唯物論者，大家都認爲是值得欽佩的大哲學家；像斯賓諾沙（Spinoza）這樣一位淵博的自然論者，而且又是神人同形同性論的有力反對者，被認爲是一位修養高深的人，一個上帝公義的愛的模範。

我們既缺乏全知和全能，人生的生命中，一定難免含有悲劇的成分。死亡不斷把我們最親愛的人物掠奪而去，那難以預測的環境，常叫我們所希望最殷切的計劃頓成泡影。但是我們又不能用頑強的幻想來克服它們，好像一個鴕鳥（一般無知識的愚民的一種咒詞）不能僅靠把牠的頭埋在沙裏，就可以逃避了獵人一樣的無效。倘若有人告訴我們說，某人因愚蠢無知而竟能得到幸福；我們可以回答他說，彩票的成功，並不是爲彩票辯護的論證。倘要爭取和平及安寧，比較妥當的途徑，是經過培養有理性的勇氣，和對於命運聰明的忍從。我們需要勇氣來查考我們的內心，清除一切愚妄的慾念；那種妄慾，常使我們種下了虛渺的希望，專力於無聊的耕耘和煩惱，結果得到一種痛苦的失望的收穫。我們需要忍耐力來在一個並不是專

爲我們的安樂舒適而設的世界裏生存。一個法國學者說得好，不配供奉上帝的東西，我們也並無需把它拋棄了。

今日的時風，多藐視古代的學識，並且宣稱相信科學的進步可以使人類完全戰勝自然，我們將有一個在地球上的天堂。然而這種虛渺的期望，並未曾得到冷靜的事實來支持它。科學確是曾對人類的幸福貢獻甚大，但也曾同時增加了我們的不能滿足的慾望，並擴大我們痛苦災難的容量，這是毫無疑義的。所以藥品的進步，雖爲人類造福不少；但是人類的生活，大概言之，並不一定能因它而減少痛苦；却有種種事實可以證明我們機器時代所造成的習慣，反而促短一般成年的美國人所希望能活的壽命。再則自由主義日漸退化，同時現代機械的便利，促使人類的思想逐步趨於一致而標準化；這種現象，很可能將我們的自由智力的靈巧變化窒塞住。這種靈巧智力的變化，正是科學上眞實進步的一種根源。無論如何，人類的歷史，映顯出人生的辛勤和艱險的旅程，在那旅程中我們各人不及等到終站在望時，就紛紛放棄了。使我們繼續前進的，並不因爲是我們在眞正要放棄的時候就隨意放棄，而能成爲可能的，並不是我們對於那不可知的目標所妄加的一種猜測所能造成的；而是由於我們日常生活的經驗，我們有機的活動，太陽和空氣的光和熱，以及人類伙伴交往的愉快等等，所生發出來的一種熱情，才能促成的。當人求生的熱情果眞消失了的時候，雖有千言萬語的慰勉或

勸告亦終難奏效。因無法可再引起興趣。惟有經聰明的反省，或許可以把那行將熄滅的火焰再煽揚起來，光耀着我們的勞役，並增加我們和平安樂的範圍。

我們如果察覺了我們的生命一向所信賴的學識和信仰實在淺薄得很可憐，這並不會使我們灰心失望；反引起我們明目張膽的勇氣。但同時也指示到科學方法和自由文化間最密切的關係。科學並不如一般人所想像的那樣，它不是一套新的教義，由一般稱爲科學家的較新和較好的教士來擔任教導的。科學乃是一種方法，這種方法的根據，是對於那些似是而非和不言而喻的各項主張，採取批評的態度。它所尋求的，不是丟棄那些主張，我們與其說是它另求有可能替代它們的理論，毋寧說是它設法採集證據來支持它們。自由主義在藝術、道德、政治中的主要本質，就是將那些有替代可能的理論，逐項加以同樣的邏輯的剖析，以決定究竟那一種理論是比較最有根據的。保守主義則不然，牢不可破的堅持着那些既定的事實，深恐怕我們一旦鬆手，人生一切寶貴的價値，就將完全化爲烏有。那些急進派或革命派的份子，對於現有的習俗及混亂狀態所有的流弊，懷有不良的印象，不顧一切的傾全力以信賴一種原則，絕不顧慮到它可能含有的潛伏的危機；更不用說是顧慮到重新調整的過程中所必定含有的殘酷的艱苦了。自由主義者將人生看作是一種冒險，我們要在新的情況之下，掙扎圖存，勢必冒着一番危險，但是那新的情況，究竟一定是好的嗎？或是眞的嗎？並沒有確定保

證。自由主義正和科學一樣，對於我們所有的信仰、原則、開始的假設等等，也堅持着先要用批評的態度，把它們實際的內容，來詳細考驗一下，並再經過不斷的種種證明方法，使得它們在經驗上及理論上的基礎，得逐漸的穩固。

在今日，人們對於說明他們信仰的理由，不加重視，這被認為是一件時髦的事。雅各問道：「誰曾聽見說過有人為了一個推究出來的論證，而改變他所信的宗教的呢？」這是很難答覆的，因為有人雖在激烈強辯的時候，不肯自甘承認對方辯證的理由是充足的，然而遲早會因受到它們的感動，反用它們來攻擊別人。這樣的人有多少，我們是無法計算的。理由本身就是我們信仰裏面的主要成分。試問我們能說信仰對於我們的生命是毫無影響嗎？

那一般在有關人類生命和命運的問題上，沉迷於推考理由的人們，並未被公認為可以名列在宗教和道德大師所佔有的那第一流的地位。因為頭腦簡單的人，並不信任那些用推究的方法，似乎可以使較差的理由看起來成為較好的理由的聰明人。我們在能明確的指出那主要論證的確實荒謬所在點以前，就能看出某種結論在實質上並不健全。這一點也可以通用在那些被誤認為是一種科學方法，在表面上看起來似乎更慎重而又技術化的推究上。教育和學社會科學裏的主題，雖曾經正式定義、統計圖表，以及其他辦法「證明」，也往往被正確的判斷所否認。因為那些浮躁的做研究工作的人，太容易被他們那些學到很容易的方法所感動，

常常缺乏天賦的智慧和遠大的眼光，使他們對於那些統計的結論，竟免不了要作一種荒謬的解釋。縱有充分的合理性科學上的訓練，也不足以補救那天賦智慧的缺陷。然而理論上的訓練，對於那些能學習的人，無疑的却是一個必要的大幫助。究竟我們需要將理論闡發到怎樣地步，完全要看各種不同的環境而定。但是如果我們所處的立場，是經過理性仔細推考出來的，總是比較妥當些。

一位先知儘可以說「上帝是這樣說的」，並不需要再有任何辯白，就可以卸去了他肩上的負擔。一位詩人並不需要任何考據，僅用幾個富有魔力的字眼，也就可以使人對他自己熱情的幻想得到有力的印象。但是我們必定要用理性的推考來權衡一下，那些我們與對立的先知和詩人們所曾說過的話，是不是眞理。誰能幫助他們對這些話加以更公正的推考，那末他眞造福不淺哩。

人除非用理性來推考，就要一輩子盲目沉溺在那獨斷論中，一味固執的堅守着那發生疑問的信仰，沒有意識到那信仰可能僅僅是一種偏見。賀摩斯（Holmes）曾經說過：「一個人對於他自己的第一個原則有所懷疑的人，是一個文明人的表徵。」我們可以援上去說，不肯這樣做，就是一種狂熱主義的本質。

狂熱主義者堅守着某些信仰，爲了保衞它們，不惜把人類拒之於慈悲之門以外，正因爲

他實在不能看出，除了極端的混亂和罪惡，還有什麼其他可以替代它們的途徑。然而合理性的反省，却能使我們看得出其他可能的途徑，並可以啓廸我們的心思，使我們能悟想到有些道德上和實際上似乎是淺明易見的原理，也許祇是成爲神聖的禁忌，或是古代遺傳下來的習俗。後者對省却我們窮思苦索的煩惱，或許是有用而且必要的，因爲我們在日常人事碌碌中，沒有餘暇，也沒有意思，來多加思索。但是話又說回來，這也許變成我們更豐美的生活的一種阻礙。

有好些人將人類的生命和他的外部動作，混雜不清，常以爲思想或熟慮，足以使我們的行動更不果斷。他們竭力慫恿我們停止思想，着手做點事情。但是甚至就哈姆雷特的情形來說，也不能表現人們不加思索和一時情感衝動的動作，要比較經過一番理性推考的動作高明些。我們用不着因爲想到世界上沒有全知者，所有我們道德和行爲上的原則，只不過是假設而已，就來阻止我們爲這些預期中的經歷，冒性命的危險，或是爲我們最親愛的事物去奮勇力爭。這樣想反倒令我們對那些爲其他猜測而不惜傾其所有作孤注一擲的可憐蟲們，更加豪爽，容忍而且同情了。我對於愛鄰人如愛自己那金箴通常富於情感的釋義，不能認爲切當。因爲我的鄰人對於我愛惜我自己的方式，儘有權認爲是十分愚蠢的，同時憎惡別人把那種愚蠢的方式，強行加在他的身上。我也看不出愛別人的妻子兒女，和愛自己的一樣，又有什麼

好處。愛的意思，就是區別和抉擇；它的反面是自然的憎惡。文明的社會，不是靠隱蔽或不注意到同儕們所有可憎的特性，却是要靠尊重他們所有的權益，而不存估爲己有的意念。這惟有經過同情的諒解，才可以做到這個地步。祇有將我們所信仰的，據理說明，這樣才可叫那些和我們具有不同背景的人們可了解它們，也唯有這樣，才有可能和那些與我們志趣不同的人合作。

大概說起來，理性的價值，在道德方面和科學方面，大致相同。它使得我們所擬定的動作方針和倫理上的判斷，能適合我們將來的展望，其範圍比較那眼前物質上的刺激，和有機體的衝動，更爲廣大。它使我們能預期到將來的情形，在事前能使自己適應，因此把我們提高到不必再僅爲眼前的需要而斤斤打算的境地。同時又擴展了我們有限的生命，並給了我們思索物質上和精神上新途徑的力量，而不至於像那些只能循照日常慣例行動的一般庸人，一遇着陌生的情事，就眼花撩亂、手足無措了。

本文原載「國家」（The Nation）雜誌

第一三三卷一一八頁（一九三一年八月五日）

斯賓諾沙——自由主義的先知

一般研究斯賓諾沙（Spinoza）歷史背景的人，大約不會認爲他的獨創思想的豐富，可以與萊布尼玆（Leibniz）和康德（Kant）相比擬。斯賓諾沙是一個非職業化的眞正謙遜而又是虔誠的尋求眞理者——像他這類的人，今日下級猶太手藝匠中，仍有繼續存在的。他決不因爲思想新穎，而尊視它們，並且也從未渴望着做一個新派哲學的創始人。一百五十年以來，他所留在人類想像力上的驚人印象，是由於他的見地非常純潔，同時因爲他的集中的智力，激起他對人類幸福的熱情，如烈火一般把許多傳統的觀念（連它們陳舊的詞句也都包括在內），熔合成一種純潔而一貫的整體。在這一方面，斯賓諾沙很像但丁（Dante）。和但丁一樣，

他簡直可以說：我的工作，是在倫理和應用哲學的範圍裏的。它從人類的束縛和痛苦中，尋出達到自由和快樂的途徑；倘若我涉及思辨的問題，這是因爲我贊同亞理斯多德(Aristotle)的見解，他認爲理智的幻景，對於最高人類的生命，是很爲切需的；那些眞正實事求是的人們，也一定要建立理論的。

斯賓諾沙很善於把信條用例子來證明，說明人類是經過了推理和啓廸這途徑才能得救的；所以我們可以認爲他是一位自由主義的先知哲學家。

自由主義的信仰者倘若並不總能認識這一點，他們的反對者——蒙昧主義者，非民主主義者，開明和科學方法的敵人——已經很透徹的認識了。因爲自政治神學（Tractatus Theologioc-Politicus）一書出版後數星期來，他們從未中輟的向斯賓諾沙發洩蘊藏已久的宿怨；這宿怨實在是由於內心的恐懼而發生的。

自由主義這名詞很空泛；但是從歷史方面言之，這很可以和開明哲學所產生的那些方略，視爲一事；開明哲學在十七世紀一視同仁的荷蘭——那就是格羅特斯（Grotius）和斯賓諾沙的發祥地——是很能得到一般人的同情支持的。

自然是一種罪惡，知識是一種邪魔；根據這個原則而產生的畏憚和抑制的策略，自由主義是反對的。自由主義的策略的目的，是毫無畏懼與不受拘束的運用理性來解放人性的能

力。自由主義輕視那些教義與教規，因他們阻礙研究科學和探求眞理的自由。先知、教會團體、宗教典籍、教會習俗等等，都要提交人類的理性和經歷的法庭來審斷。這樣人類才可以從例如幻術巫術等等迷信的恐懼中，和人類幸福的那些專制而殘酷的束縛中，解放出來。自由主義這個名詞的意義，概括言之，就是在人類一切企圖的各項範圍內，找尋出新的機會，同時在實際事務的管制上，着重熟思力量的價值，而不着重專橫力量的價值。

能否容忍，就是測驗我們能否認識自由主義的試金石，有人發表的意見和你在政治、道德、宗教各方面所認爲的眞理相反，你是不是相信應該禁止呢？倘若你是的話，那麼你在其他方面雖十分值得頌揚，但你終究不能算是一個忠實的自由主義信仰者。

容忍的學說，含着許多實際上和理論上的困難。對於實際的困難，再沒有比斯賓諾沙說得更明白了。他說：一個政府如何能任令那含有毒素、破壞國家和傷風敗俗的論調公開傳播着，同時對於保護羣衆及維持社會的職責上，而仍可以算是不溺職呢？一個國家如何能保持它的統治主權，而對於那危害它繼續生存的輿論，並不加以鎭壓禁止呢？在理論的困難方面，就是說，你如何能有一種業已確定的信念，而同時又容納那些和它有牴觸的觀念呢？

斯賓諾沙的答覆，就是把凡曾經證明而有相當關係的知識，和我們對於僅從主觀方面認爲有把握的現實問題所生的尋常信念，加以區別，而不混作一談。唯理論的信徒，向來主張

嚴格證明的觀念；對於人們的一種尋常信念，早就認爲是謬誤難免的。我們從經驗方面就可以證實這一點；因爲往往有許多人覺得確已獲得最後絕對的眞理了，當時深信不疑，以後發覺他們還是錯誤的，這是極常見的事。實在從自然科學的歷史上，就可以看出來，我們的反對者，對於那些我們認爲已經很明顯的問題，加以質詢；殊不知這樣的質詢，對於我們却大有裨益，使我們對於事實的眞相反而藉此可以看得更透徹些。

我們因爲對於眞理感覺無上的興趣，所以不許壓制言論的自由；但國家爲公衆的安全計，却不能拋棄責任，而對於人們的行動上不加以管制。一旦國家的命令，訂成法律，決不能再容許那些紛亂的意見和是非仍然存在，作爲抗命或叛變的藉口。斯賓諾沙是堅決主張維持國家主權的，所以他常被人誤認爲是一位擁護專制政體的人，像霍布士（Hobbes）一樣。斯賓諾沙雖是霍布士的信徒，但他却不是我們一向所傳說的那位霍布士的門徒，而是那寫國家論（Leviathan）的霍布士，其主要目的在尊崇國家，以對抗那黑暗王國——指那挾有俗世威權的太上國家的羅馬敎權。斯賓諾沙和其他自由主義者一樣，當然也同具有國家應享有自治主權的觀感。歷史上曾顯出這不僅是一種極需要的保障，用以對抗敎權濫用職權，而且同時也要對抗那些聲勢煊赫的地方土豪、同業公會，以及其他一切顯著的暴行和苛政。

雖說國家應該保持其統治權，但是明智指令它應該承認這種統治權固有的限制。沒有一

個俗塵世界的君主可以任意為所欲為。一個政府僅可以用外表的約束來行使職權，大都是施以刑罰的威嚇。但不能強迫人民尊敬並愛護他們所輕視或厭惡的事物。而且叫人民服從法律，雖是一個主要的方法，但並不是一個國家最後至上的目的。一個國家的最後目的，是叫人民自由發展他們的能力。一位塵世的君主，難保無過，他的過份的管制，很可能摧毀最後目的，因此，反使害多於益了。一個很好的例子，就是在制定禁止奢侈的法規裏可以看出來。而在今日之世，斯賓諾沙下面所發表的言論，好像是尤為合乎時宜的：「國家歷次很有意制定禁止奢侈的法規，但最後結果，總是不能成功。因為一切可以違背了而對別人無損的法律，常常被人譏笑着。甚而至於那些法律，不但不能控制人們的慾望或情感，反而足以指引或鼓勵人們的意念，更趨向這些要禁止的事物。因為人們往往要爭得懸為禁令的事物，有一種越是不許我得，而我越想到手的心理。那些無業閒民，狡黠過人，慣於運用他們的智巧來逃避法律所訂的禁令。以致法律雖已制訂，對於節制一切不能有效地禁止的事，終仍難奏效。

「我的結論，就是我們現在正討論的那些通常在太平局勢下產生的一切罪惡，決不能直接阻止它們，惟有間接設法阻止。就是說，我們要阻止那些罪惡，只有將國家組織成一種式樣，使得大多數的人民，不一定全要靠運用智巧，才能生活（因為那不是僅憑法律可以辦到的），

而要用一種情感作爲引導，使得國家可因此獲到不少利益。」

再更概括的說：「那專想用法律來決定一切的人，不但不能減少罪惡，恐怕反要助長罪惡的產生。凡不能阻止的事情，卽雖常常可能由此引起種種的不利，不得已也只好加以容許。譬如那些從奢侈、嫉妒、貪婪、酗酒等類事件所產生的罪惡，眞是數不勝數。然而我們對這些事，也唯有容忍，因爲不能一一全用法律來阻止的。」

這意思就是說，在政治活動裏，和在其他人類的活動裏一樣，眞正和平及自由的途徑，是要經過很聰明的涵養忍耐的功夫的。我們一定要認識明白，我們並不是像上帝一樣，在我們本身以外還有許多更偉大的力量，同時我們也要知道我們人類的實際努力裏，決不可能十全十美絕無缺點的。從這方面還可演繹出來，在人類的一切事業裏，都含有種種冒險性。我們公開承認凡事都有冒險性的存在，同時也相信人類的力量是值得加以解放，這種態度，就是那合理性的自由主義正確的詮解。倘若人們對於自由主義不能有這樣的了解，那是因爲另外還有一種無憂無慮的樂觀派的自由意志主義；這種學說，認爲任何對於我們自然慾望的滿足加以抑制的，都是罪惡。這種學說的癥結所在，就是人類感情上的衝動，既不經過合理性的反省或考慮的指引，就難免不彼此互相發生衝突，結果無疑地都走進了醜陋、惡習、疾病、死亡的途徑上去。但是那些神志清明的人，既有秩序，且富有辨別力，決不會胡亂的認

爲我們一切的衝動都是好的。這就是眞正的自由主義爲什麽不獨是十分重視熟思的理性，而且認爲人生生活技巧上所需要的相當自制力也同樣重要的原因。斯賓諾沙對於克己自制一說，加以重視，又造成了一個叫人以爲他是另一個世界的苦行制慾者的印象；但是這完全是誤會。照斯賓諾沙說：「醇酒美餚，奇花瑤草，錦衣華屋，絲竹歌舞，以及其他諸如此類的事物，既是人人都可以享受，而並不妨礙到別人；聖人照樣也可以作有限度而愉快的享受。」滿足人類慾望的享受，實在是人類幸福的要素。不過這却需要才智來解放我們自己，使我們能擺脫天生的粗暴性格和愚蠢，更不致爲一時的情感所束縛；這樣才可以談到享受二字。因爲我們對於罪惡問題，和不合理性的情感問題，考慮得尚不夠徹底，因此，十八世紀的自由主義一蹶不振，幾乎瀕於破產的地步，並且把哲學的寶座，讓給唯物論了；唯物論者，認爲人類的享受，只限於那些感官可能立刻感覺到的具體事物。斯賓諾沙是一個始終不變的自然主義者，雖然絕對不信眞有脫離肉體的靈魂的存在（實際這是神秘唯物論者的信仰），但是他從來未會把自然撇開了理性。理性是一種自然的力量，在調整或修養我們的自然衝動的過程中，不僅擴大而且加強人類享受的範圍。

從這一點看來，一個國家的最高目標，就是增進眞正的自由。倘若各事能經過有秩序的整理，而同時加強理性推考的程序，使其成爲一種習慣，只有在這種情況之下，那最高的目

標，才可以達到。

斯賓諾沙之所以擁護民主政體，而反對獨裁主義和軍國主義，不是無因的。人民對一味服從的法律，和那先經過討論的公開機會而後一致同意的法律，這兩種情形的關係，斯賓諾沙看得很透徹。一種法律的好壞，當然是要依照它的內容如何而決定；並不是因它曾經大多數人的通過，或是經過一個人一手制訂的而定。至於談到法律的服從，若是根據人民的贊同的話，民主政體確是比較優越些，遠勝過那些法律並非人民所贊同心服的政府。雖說如此，甚至在民主政體裏，毫無疑義的，也許有很多對法律並不服從的案件發生。但是在這種政體之下，大家有公開討論的機會，可以把民間的痛苦儘量地發表出來；同時對於民衆的福利，也認爲是政治上所急需注意的問題。這樣訂下來的法律，大概很少有被叛變或暴動推翻的可能。因爲民主政體，在發覺修改法律有普遍需要時，比較易於辦到。

倘若有人反對說，民主政體如荷蘭共和國不及專制政體如土耳其來得穩久，斯賓諾沙回答說，君主國家實際上就是一種改裝的貴族統治的國家；那裏的廷臣，甚而至於寵后嬖姬，每都可以握掌眞正的權力。一個專制君主，因此往往對於國家大事的眞相，時常被矇蔽而毫不知情；普通都是因爲他爲他個人的安全，常懷着一種恐懼，令他不得安寧，更無法來加以深思遠慮了。專制的威權，在馴良的人民前傳播恐懼或故佈疑雲，要比較向那些存心干犯或

有意躲避君主的命令的亡命之徒，來得容易些。簡而言之，一個專靠人民的畏懼或盲目服從的專制政體，簡直是一個奴隸制的國家。它的卑微不足道，不能因它穩久的地位，而可減輕。

不平等產生嫉妒及造成不和的事態。所以要圖國家的太平，必須儘量避免一切惹人惡感的區別。「倘若人民的平等，一旦被拋開一旁，自由立卽隨之滅亡，這是毫無疑義的。」自由主義在政治上是反對專制主義的，從自由主義對革命的道義上的權利所持的態度上，可以明白看出來。一個國家當然決不能容忍有人藐視它的法律或圖謀將自己推翻，而不濫用它的職權來維持秩序。然而人民不是能單用畏懼威嚇所能管治的。誰能將現狀更變，另換上一個大家覺得較好的秩序，他就是他國家的一位救主。然而倘若他的企圖失敗而遭受到刑罰，他不應當有什麼抱怨。

反對宗教上自由主義的人，大肆責難斯賓諾沙，說他將人類最可寶貴的特質——對上帝、自由和永生不滅的信仰——剝奪淨盡了。

這是眞實的，斯賓諾沙不贊成神人同形同性論者的上帝，他們認爲那位上帝可以接受我們諂諛的禱告，酬報我們失敗的努力，扶助我們抵禦自然界的嚴酷，更補償我們理性上的弱點。但是這種對神的觀念，太過於顯明是人類弱點的一種產物，以致不能在任何喜歡有證明

的哲學中，尋到充分的支持。倘若宗教果眞是在於謙卑（指在我們力量所可及的範圍以外的無限權力）、仁慈博愛（指我們人類的不可思議的力量）、或靈性（指一切僅僅祇是物質的、現實的或甚至可以獲得的東西所有的限制性），那末我們可以說，世界上再沒有人比斯賓諾沙更虔誠的了。

這也是眞的，斯賓諾沙不相信意志的自由，在這裏的意志是指那武斷或無起因的意志。這種自由，可以剝奪人類有秩序並確有把握的生活。但是他相信我們從不合理性的情感中，未嘗不可以得到自由，同時相信我們的弱點，如果我們能徹底的了解，也未嘗不可以糾正的。若我們要想得到眞正的自由，或是從束縛中解放出來，惟有打破那條心靈上的鎖鏈，才不致阻礙我們轉向和平的美景上去。

最後，有人相信永生不滅是要將人類的愉快的滿足，延長到超出我們自然生命之外的一個時期，斯賓諾沙對於那種永生不滅，是不以爲然的。斯賓諾沙所信的永生不滅，是我們生活在這「不滅的現在」時就能得到的，或是把我們自己與那些人類可寶貴的價值視同一事，而那些人類的價值，決不致於因時間的作用，而會充分的實現或毀滅的。

本文原載「新共和」(The New Republic) 雜誌第五十卷一六四頁（一九二七年三月三十日）

個人主義的理智基礎

一般批評家對於近代個人主義的學說，向來很少注意它的理智的起源，我認爲這是一件很不幸的事。

在各種觀念的歷史家看來，近代個人主義的學說，是三項偉大的理智運動的產物：宗教改革，近代哲學（包括心理學）和近代經濟學原理。

㈠宗教改革：英法德等國的基督新教徒改革運動，就它的實質方面言之，其主要部份，是由商人們集合各國的君主，和教會的戰鬭；教會以一國際威權的地位，對付各國君主，再以大地主的身份，和一般貴族大地主結合，向着商人們作戰。至於宗教的內容，首先新教徒

相信有信心就可以得救，而不信教會的聖禮會有任何幫助。教會是各信徒個人的團體，而不是一種教階組織。各人的靈魂，直接經過信心和上帝接觸。這種尊崇個人靈魂的觀念，在近代文學以及神學和政治思想裏，一直繼續着傳流下來。新教徒自己們，在受他們法律支配的社會團體裏，所給與的個人自由，也許是極少的。日內瓦的加爾文主義者和新英格蘭的清教徒，就相信一個實行徹底節制的國家。然而，宗教改革運動的永久結果，却是提高個人的價值，並給予各個人一個獨立的身份，使他們的權力和利益，都有了保障的根據。我對於新教徒的神學及由信心可以得救的學說，也用不着加以批評。現在很少有人認爲一個完滿的社會政策可以從該隱（Cain）的「我豈是看守我弟兄的嗎？」那句疑問中所表明的態度演繹出來的。再則新教徒最完善的神學，仍是可以由聖保羅的箴言表達出來：「我們是互相爲肢體的。」

㈡近代哲學：近代的哲學，自從笛卡兒（Descartes）以來，主觀論很佔優勢。因爲哥白尼（Copernicus）發現了地球及地球上的人類，僅是自然界裏極渺小的東西。這種發現的結果，令人大爲氣沮。所以有人說主觀論的哲學，有抵補那令人掃興的說法之用。實際上觀念論者曾說過這樣一句話：「看啊！這整個自然的世界，不僅是你私人的觀念，同時是你個人的所有物；完全存在你的心裏的。」這或許是一種諷刺的話。然而那些著名大哲學家們，如

萊布尼茲（Leibniz）康德（Kant）黑格爾（Hegel）叔本華（Schopenhauer）以及洛克（Locke）柏克利（Be. keley）休謨（Hume）穆勒（Mill）等，他們意見中的精華，却都相信個人的意識，就是最終的現實。文學中的浪漫主義運動，也是對主觀論的一種尊崇揄揚。在安奈吐爾・法朗士（Anatole France）的印象主義的文學批評中，就可以表顯出來；照他的意思，每一個意識，好似一個細胞，沒有東西可以從另一個細胞裏進得去的。再在那俄法兩國的心理小說裏——例如康車羅夫（Goncharov）的「廢墟」及普羅斯德（Proust）的「追尋失去的時間」——也可以看得出來。

近代個人主義的基礎，照邊沁（Bentham）所解釋的，恐怕是最笨拙的說法。他說人生所可貴的，就是那含有樂趣的幸福；人人都知道什麼是他所歡喜的，和什麼是他所不歡喜的。所以政府決不應該干涉私人的事務。因爲各人在他自由的處理下，自能選擇他所最歡喜的去做；不但是那些不合時宜的保障重利盤剝的法律，一概要取銷，還有那（據製造業中，他的門徒所要求的）一切制訂工廠法規或管理勞工合約等的企圖，也要完全加以打倒。

亞丹斯密斯（Adam Smith）及穆勒的古典經濟學，即使不是用神學的詞語來加以解說的，但是個人主義的神學的價值是這樣的滲透在他們書裏的理智的氣氛中（他們的書是在這種氣氛中寫成的），這個影響成爲如此的明顯。而尤其明顯的，是那分析商業交易之動機的心

理哲學。在他後面，還有萊布尼玆派和十八世紀的樂觀主義，相信先定的和諧，根據這種先定的和諧每個人追求他自己的私利，旣有上帝、自然或經濟原理的基本定律的輔助，勢必當力圖促成普遍的和諧。這形而上的哲學，久已不再以這種姿態出現了，因爲它已用歷史學的及生物學的詞語掩飾着。它不說「這是所有可以講的世界最好的了」，而用進化哲學的字眼——每一改變，都是在求其改爲更好的。照這種說法，歷史顯示出人類倘不是十全十美的，至少有全美的可能性。歷史的過程，可以說是一種過程，按照它，我們脫了迷信的束縛、奸詭教士的欺詐，和暴君的奴役。人們這樣的做了，他們變得更爲開明，自由替代了虐政，開明的理性替代了對敎條的信仰。當十九世紀末，這種對進化的信仰，是用生物學的天擇論及優勝劣敗論等學說表現出來。上天懲惡獎善，成爲生物學上的一個定律。照這定律，優者生存，劣者滅亡。斯賓塞（Spencer）派的自由份子，根據這種生物學的理論，反對國家對工業的干涉。尼采（Nietzsche）派的個人主義信徒，根據這假定的生物學的定律，反對給予不幸者任何方式的援助，讓弱者滅亡，如此強者才能繼續生存。

事實上的邏輯及科學上的批評態度的復興，對於個人主義的推崇，曾加以反對。因爲個人主義的自由份子認爲倘若獨佔專利的限制一旦撤銷，同時商業上的限制，那討厭的課稅制度，也予取銷，使人類的企業，不再受到束縛——放任主義。然後一種類似有理性的世界新

秩序，才能實現；人們也就可以安享他們工作所收穫的後果了。但事實上，是很不幸的。當一八三二年這些個人主義自由份子在英國得勢後，乘機引用了他們的制度，而其結果，竟造成了許多弊端和惡習。我們不須詳述英國勞工史的種種恐怖事件：男工、女工、童工們，幾乎衣不蔽體地在礦場裏最可慘的情形下工作，剝削工人的血汗工業等等。這就足以說明個人主義的哲學，雖受普遍的歡迎，但是英國及其他各國迫於實際情形，不得不限制那所謂「自由勞工合約」，並設法調整勞工狀況，藉使國家的男婦兒童的生命，得以相當保全。但製造工業家及職業化的經濟學家反對限制自由合約，且反對任何意圖干涉他們以爲是必需的經濟定律的舉動。可是事實上，顯明的證實了大工業的東主和個別的工人之間，並沒有什麼合約存在。

自由主義的哲學，在實際經濟制度下，實行破產；引起了許多人對於支持自由主義的理智上的論證，再加研究考慮，尋出它們的限制。至於哲學方面的論證，我僅能指出自二十世紀開始以來，實在論大爲動人的崛起。然而個人主義在哲學方面的論證，所有屬於歷史學的及生物學上的缺點，我可以來簡單的說明一下。有人認爲歷史是表示繼續不斷的演進；尤其是說，歷史就是表示個人解放的演進；這種觀念，有好多例證，可以加以駁斥的。譬如十六世紀俄國的自由農民，到十八世紀末年，竟喪失了獨立，而變成了農奴，這過程，確是值得

重視的。我們不要以爲最近的總是最好的，千萬要丟棄這壞習慣。自由主義者反對代負責任（意卽指保險事業中所負的集體責任），認爲是歷史倒退的表演。但是如把歷史用聰明的眼光來研究一下，就可以看出歷史上有許多情況，是常常同復重演的，所以同樣的補救辦法，也未必不可適用。我對優勝劣敗的學說，不必加以詳說。赫胥黎（Huxley）早經指出這種主張在生物學上，是毫無意義的；並且在社會政策方面，若加以引用，徒然增加紛亂而已。

㈢近代經濟學原理：無限制的競爭，一般人都認爲是近代資本主義不可缺少的要點。而爲它辯護所常引用的論證，就是自由競爭，可以造成最高的生產力，以應羣衆的需要。這原理包括三種基本的假定：(a)利益的動機，能引起最高的生產力。(b)最高的生產力，是最適當的社會目標。(c)人類的精力，實際上是被利益的動機所操縱。但是這幾種假定，就沒有一種經得住理性的精密研討。

(a)私人利益能引起最高的生產力，這一種假定，是不符合經濟事實的。各人都曾聽見過漁民當捕魚很多的時候，把大部份的捕獲品，拋到海洋裏去；他們正恐怕他們大量收成的消息，將壓低市價。這並不是例外。印刷商常可以從限定版得到更多的利潤。通常言之，無論何時，一有專賣的意味參加進去，這命題就無法加以引用了。

另一方面講，無限制的資本主義所造成的經濟浪費，現在那些組成企業聯合和托辣斯的

資本家們自己已普遍地承認。無限制的競爭，常引起無限制的生產。當生產出來的東西太多時，那推銷這些過剩物的龐大機構的開支，以及裝置非必要的設備與機器等等的成本，惹起了最慘痛的經濟浪費。

此外還有更糟的，就是我們常有許多例子，證明了破壞一樁事業，比較用它來繼續生產，更爲合算。但是這一類的事，並不是例外的；我們的發明史上所載的各種節省人力的新發明品，其專利權被收買而予以「凍結」的不計其數，因爲倘若改用經濟節省的方法，將無利可圖了。生產力和利潤之間的區別，可用惠特尼（Whitney）——照他所積的財產而言，的確可稱爲一位美國最成功的商界鉅子——的一句評語來證明。他曾對他廠裏的效率工程師泰勒說：「泰勒，你簡直連做生意的第一件事都不懂。」惠特尼這句話確是對的。談到做生意，第一件事就是賺錢；然而泰勒有興趣的，却是增加生產力。這個爭點，對於社會哲學，確有一種更深的含義。我們倘若問一下，何以國家的天然資源，被浪費掉的，有如此之多呢？回答是：因爲那是只圖眼前獲利的慾望，不能顧及長期節省的緣故。水力、木材及其他種種天然資源，却都被無理的浪費了；這全是因爲只圖眼前厚利的願望，使私人業主不想爲後代的利益，節用這些資源。這一個例子，已足夠代表其他一切類似的情形。所以無怪有些人認爲建築大批不經久的賤價房屋，比較建築一座堅固耐久的大廈，更爲合算哩。

(b)正統的主張裏，還包含有基本上更錯誤的一點。物質的生產力，總是好的嗎？很明顯的，這個問題的答案是全靠生產的成本而定。倘若生產的成本，不是依照物質的東西來估量，而是依照人類的價值來估量的話；那末，物質的生產力，就大有問題了。譬如拿含有燐質的火柴來講，工人因製造火柴，常易染着一種很可怕的疾病，普通叫做「燐腮」。很少有人僅僅因爲這種火柴便宜些，便贊成繼續生產它們。因爲人的消耗是太大了。這個分析，可以無限的擴而大之。許多因爲節省物質上的成本而製造的東西，一定要在帶來沒有一個厚道人，在加以細思後，能夠贊成的社會後果下，才能得到。概括的說，許多東西，就物質的觀點上講，是可以很經濟的生產，但從廣濶的社會觀點上而論，却是不值得生產的。

這個普通的原則，是文化進步的人們，在限制勞工工作時間問題上，常引用的。假使人類享受物質的東西的機會因此被減少了，同時人類的壽命也被縮短了，增加物質東西的生產，又有什麼用處呢？

(c)最後，我們實業界的領袖們由於滿足自己圖利的自私慾望，推動了生產力，增加了羣衆消耗的物品的供應；在接受這種正統原則時，原是假定着個人利潤的動機，是有足夠的力量的。我們雖然無法否認那種動機是很強有力的，但是它們却有許多大家都知道的限度，甚至連維護資本主義的人，例如賀摩斯大法官（Justice Holmes），偶然也會承認。因爲往往

有人想以特殊傑出的勞績，獲取社會推崇的動機，常常和那種個人圖利的動機背道而馳，而且超過它的力量。就普通一般情形而言，無論何人要獲得別人的推崇，所採取的方式，是看社會一般的情況而定，在這種社會情況裏，受社會認可的活動，通常比較容易奏效些。在智力上能力不夠克服阻礙增加生產及分配的技術上困難的人，往往個人圖利的動機最強。反過來說，那些對於解決生產及分配的技術問題，富有才能的人們，或許對金錢的報酬，並不十分注意，而在其工作上，却反感到較大興趣。

結論：個人主義的經濟學，和它「先定的和諧」的臆說，早已被人詆毀得好似妖術邪說一般。然而我不願意結束本文，而不說明我認爲個人主義的原則，不能而尤不應予以完全拋棄。在人類歷史裏，這樣根深柢固的東西；我們是不能以爲它完全沒有活力的。我想在我們普通的社會學原理裏，有很多的荒謬詞句，否認個人主義的實在性。畢竟我們是單獨的降生在世，單獨的忍受痛苦，單獨的死亡的。倘若沒有個人，就沒有社會。社會是許多個人的合爲一體。對於這個整體的着重，不能就摒棄構成它的份子。在一切社會中，都有離心力和向心力。每一個有生命的生物，都含有那兩種力量，沒有那兩種力量，就沒有生命。有些時候明智要我們着重集中的和組織的力量。我認爲像這樣一個的時候，正是現在這時。可是最重要的是我們要記住，我們並不常常有那個別化和分散化的力量，但是對於社會的健全，這些

力量倒是必需的。我們假使將各事都推在政府的身上，那是極端危險的；因爲政府是由人們組成的，他們也不是絕對無錯誤的。倘若我們要想提防政府有犯極重要錯誤的危險，唯一的希望，就是在我們現在所討論的這個人主義裏面。它的意思，是指對於批評政府有極端的自由權。可是一個政府，倘若對於每個人有無限制的權力，並且直接控制他每日的食糧；自然未必即肯輕易准許這種自由的批評。因爲這種批評，可使工作膠着住；但一般是主政者，却正願意叫事情始終推動不息。

如何能把集體主義的原則與個人主義的原則併合起來，這個問題，將因情況、時間、和地點的不同而各異的。大概言之，應用到經濟和政治上的聯邦主義，本身上確有極健全的本質。但是使我以一個哲學家的地位感到興趣的要點，就是：集體主義和個人主義，一向都在爭取人們的信仰。但是人在它們的背後集中力量，將它們看作是一種宗教的教義，隨時隨地要維護它們的完整。可是一個眞正哲學的或科學的態度，對於這些原則，就並不認爲是一種教義，而是一種可實行的假設。人生是一個問題，好似畫一張圖一樣，而並不是像加上一個已經擺現成了的數目。所以我們的原則，必須先加以試驗。爲了要有計劃，一定的方向前進，庶幾不致迷失路途，或作漫無目標的游蕩，我們必須要有原則。但是我們絕對不能遵從一個趨向毀滅的原則——那就是狂熱主義的本質。和近代哲學及科學調和一致的開明態度，

就是採用一個假設，注意人生的事實，看它們是否能證實我們的假設。指引我們的假設並不僅是一個，還有許多其他可能的假設，當我們的原則失敗了的時候，或許可以求助於它們，認清這一點，就可以有助於這種對人生實驗的態度。

照理論上講，集體主義和個人主義的兩種原則，彼此互相補充。從個人主義的原則開始，爲了集體主義，加以適當的修改；或從集體主義的原則開始，爲了個人主義而作必要的修改；這樣，照理論上說，我們都可以得到同樣的結果。但就實際情況而言，我們既不能完滿地實現我們的理論系統，我們從那一端開始，就有非常重大的差異了。而且，聲韻加上個別的音符，才能成歌。所以照實際上的理由來說，我想我們現在一定要從集體主義的原則開始。

本文的大部份曾載在「工業民主同盟月刊」"L. I. D. (League for Industrial Democracy) Monthly" 第十卷第六期第三頁（一九三二年三月）

哲學在戰時——一封自白書

親愛的朋友：你的來信，溫和而並無錯誤的暗示出我是一個不盡職的人，一個在和平時期和在戰爭時期不盡職的人；當世界大戰瘋狂進行的時候，我卻將光陰消耗在像象徵論理學一類的問題裏；到現在當重新建設這一瘡痍滿目的世界，正需要那些關心人類前途的人們來努力的時候，而我又故意規避我的責任，將我的時間浪費在柏拉圖和西西羅等輩上面。你的文雅而委婉的責難，是眞實的；可是我並不因此而覺得慚愧。反之，當我看到我職業上的同件，把他們的哲學加入戰事裏，把他們尖銳的呼聲，加入大砲的怒吼裏，把他們的微細仇嫌，滲入國家怨恨的狂流裏；我覺得這些人，才是應該爲他們行動寫自白書的人哩。因爲我

認爲哲學家，正像牧師一樣，受了聖職，要使那公正眞理的祭壇上神聖的火焰，繼續燃着不滅；所以我只要環境許可，也是很忠實地力求保持我就職的誓言。當人類正在爲民主和那文化基礎的公衆安寧而捨命時，無疑義的，最無英雄氣概的是躲在安全的數學的防彈避難所裏，頂禮眞理。但是倘若一般牧師全拋棄他們的祭壇，而去從軍；倘若「登山寶訓」一概完全抹去，讓位給刺刀的實用敎範，或使用毒氣說明的小册子，那就很可慘了。倘若因爲沒有人照應，而使我們所立誓保護的祭壇上的神聖火焰，萎暗以致熄滅，那末，縱然打倒了敵人，又有什麼好處呢？

公正的眞理，是一位女神；雖在後方防彈避難所裏，向她頂禮，還是並非沒有困難的。她是被性急的羣衆們所痛恨，同時也是被那些位置較高的人們所輕視，認爲她不合時宜。但是我決不能否認她，因爲我是她的一個誓願者。當德人把路錫太尼亞輪船炸沉時，我不能拒絕援助那些將被封鎖所餓死的婦孺們。以一個公民來說，倘若情形許可，我應該樂於自願投效軍隊服務。但我雖能將我的身體，被迫入伍；可是我的心，是不能被迫入伍的。以一個哲學者來說，我不能肯定這次戰事，是光榮勢力與黑暗勢力明白的爭點。——或是像柏格森（Bergson）的說法，是或心靈在一面，無人道的事在另一面。我不能說，日本對於山東，比較德國有更優的權利。或是說，波蘭人應該壓迫俄國人和德國人，比較俄國人和德國人當壓

迫者來得更好。我決不能相信，把德皇（或任何其他的魁首）推翻了，世界上的不公道，就可以終止。有些人堅持認爲，把我心裏所懷疑的，從屋頂上大聲疾呼出來，是我應該盡的本分。但是我不能這樣做，如同我不能隔着鐵絲網，把那些話喊給德國人聽一樣。我相信分工制。我是一個牧師或哲學家，但不是一個兵士或宣傳家。我景仰那些在佛蘭特戰場捨命捐軀的勇士，決不在人後。但我反對那些固執己意或盲從不悟的人，他們不能察覺到「在我父的家裏有許多住處」；也不能察覺到倘若沒有各種的職務來適合各種各樣的天然才能，豈不成爲一個可憐的世界。當人們開始規諫我說：倘若人人都像我一樣做法呢？我回答說：倘若人人只顧生產食糧，而不顧製造衣服和建築房屋，人類恐怕全要凍死了；同時人人只顧製造衣服和建築房屋，而不顧生產食糧，人類也可能全要餓死了。我承認人們最迫切需要的，是保衞我們國家的生存；但是雖在戰爭時期，人們也還需要維持那些使國家有保衞的價值的事情，我不能忽略了這種需要。純粹理論的研究，在我看來，是一枝美麗的鮮花，它能減除人生的單調之味，並能幫助我們認識人生的努力是值得的。

我的老友，我很知道在我竭力從事於推崇純粹理論的研求時，是受到當權者嚴重反對的壓力。與我同事的哲學家們，大半都主張原理的哲學，祗有施於實用，才是正當的。但他們不能告訴我，爲何人類對認識世界的基本慾望，要比他們對於攝影機、汽車、印度紙或彈簧

墊家具等的慾望，更沒有資格得到滿足呢？實際上講，實用是什麼，實用含有什麼好處，這些恰恰正是他們所瘋狂拒絕擔任的那種理論上的研究。我極懷疑，在這裏面，他們不祗是受清教徒對自由式藝術品的憎惡所影響，而且被一種無知的偏見所影響，那種偏見認爲人生的日用必需品，比較將美和尊嚴給予人生，使得自由的人們覺得更值得爲生命而奮鬪的那些「奢侈品」更爲重要。

我們過份的專門化，使得我們對於興趣以外的事物，一概茫無所知；由此變成極端不能容忍。我曾看見斫伐木材的工人，嘲笑一個想畫些黃昏時分林中常有的美景的美術家；我們也知道，鋁業廠方輕視想保存尼格拉大瀑布壯麗風景的那些多情善感的人。專心致志在戰爭問題和國際聯盟的政客和新聞記者們，自然也一樣會對那些另有其他興趣的人，加以譏諷。有人對關於基本重要事件盛行的判斷是絕不會錯的這一點，表示懷疑；許多歷史上的前例可以證明，這種懷疑是有理由的。你現在是不是認爲阿基米得某種數學定理的發明，比較圍攻和佔領敘利基斯更爲重要呢？他們常識笑黑格爾當耶拉之役，德國正在生死關頭，危急差不多已迫在他的大門口時，他還專力於他的現象學。然而在歷史上則認爲黑格爾不朽著作的出現，比較耶拉戰事重要得多了。耶拉之役的結果，在七年內已消滅無遺；而黑格爾思想的後果，不論它是好是壞，總還要有許多年留存在世。普法戰爭結束的時候，達爾文刊行了他的

人類起源一書，具有權威的倫敦泰晤士報曾因此對他加以很嚴厲的責難。當人民財產和社會安寧的基礎遭受巴黎公社的恐怖政策威脅時，一個愛國之士，怎麼可以注全神於對那些和這個國家有利害關係的人們毫無補助和安慰的研究工作呢？然而今日還有何人維護那種態度？

我的親愛的朋友，倘若我有你那樣勸諫的天才，希望將人類的一種興趣舉高到其他興趣之上的話，我將力爭今日美國人民所應認爲眞正最重要的論點，並不是經濟或政治的，而是道德的，和生死有關的——清教主義的論點。清教主義對責任的感覺，摧殘了我們的藝術和哲學，使我們變成了一種不講究享受人生藝術的人。（那曾經目覩我們慶祝勝利時情景的人，沒有一個會要請求證明的。）把人生日常生活，造成憂鬱而昏悶，叫人民不得不沉溺於烈酒之中；可是現在又禁止人民飲酒，而並未問到它的起因或作用。但是對於那些不願加入向清教主義宣戰的人，我不願詆毀他們是不盡職的人。有人認爲哲學家只有注力於當時的社會問題，才有生存的理由，我在這裏想提出的，只是對這種安心自得的假定，有一點點懷疑。大哲學家如同大藝術家、科學家及宗教家一樣，大都不很理會他們當時的社會問題。亞里斯多德、達文奇（Leonardo da Viuci）、莎士比亞、牛頓、釋迦牟尼、耶穌，以及其他的人，他們在提高人類生活的實質上，曾有很多的貢獻，可是很少談到實際上的國際、經濟和政治的調整問題，這些問題在他們那些時代，迫切的情形，也和我們現在是一樣的。蘇格拉底對人類偉大

的貢獻，一定不是在他對於當時雅典選舉機構所發表的那些相當浮泛的批評，而是在他曾發展某些理智的方法，在他曾向柏拉圖提出的某些關於靈魂及觀念的性質的學說——那學說雖很難有實行的可能，但是二千多年以來，它將人類從貪婪下賤的生活方式，援救了出來。我知道柏拉圖的另一世界的學說，一定是不合時宜的了。我們現在相信由於進化的機械的發明，及政治經濟學說的發現，我們能夠完成完全公平而愉快的時代。我決不是貶抑這近代的信條。「科學的」進化論假定的證據給予人們一種莫大的希望，對於很多人，在那些否則無法容忍的邪惡前，這個希望是一個眞正的支持力量。但是如果我們將希望完全寄託在如國際聯盟這種世俗的事情上，當我們碰到那終難避免的失望時，將使我們毫無辦法。我們從祖先得到的文化遺產，不能原封不動地再傳給下代，而應該多多努力，使它更加豐富起來，我們遺給我們繼承人的東西雖多，但是却不能有辦法使他們完全免受辛勞、痛苦、死亡。所以我們不要扔棄任何一點那些自古以來曾經給予很多人的慰藉力量——例如神聖的柏拉圖的作品，甚至沉痛的闡明學者在政治上的失敗的那位毫不英勇的西西羅的作品——，故意使我們子孫們的生活更貧乏了。

本文載「新共和」(The New Republic)雜誌第二十一卷第十九頁(一九一九年十二月三日)。

原名非奴拿(Philonous)著「一個不盡職的人的自白書」(A Slacker's Apology)。

我爲什麼不是一個共產主義者

和其他許多不是共產主義者一樣，我並不替今日資本主義制度的種種不公道和愚昧無知的地方，加以辯護。我在讀馬克思的資本論時所發覺的那些對過去和現代社會問題爭端的解說，使我一直沒有中止過對他的感激。這叫我看出目下資本主義經濟的轉變，並不是一件不可預料的突發事件，而是生產機構爲私人所佔有的自然的結果。因爲這樣，工業的發展，是爲私人資本家的利益所支配，而不是爲滿足大衆的需要的。以爲由粗直的個人主義，由每個人追求他自己自私的經濟收益，可以得到最好的結果。這種舊式樂觀主義的，但主要還是無政府主義的觀念，不過是一種迷信，沒有一個具有理性和對人類有相當同情的人，能夠不顧

我們現在混亂狀況可怕的痛苦，而作這種主張的。農產豐收，對於辛苦耕耘的農民，倒反是禍害。因爲城市工人，當需要購買食品和衣服時，却不能用他們勞工所得的，來換取穀米和棉花。照此看來，資本主義的破產，有如任何人事一樣，是很顯而易見的。

雖然以上或相類似的對於資本主義流弊的批評，已被共產主義者所大量利用；但並不祇是他們如此。不但其他馬克思社會主義信徒——法西斯黨徒或社會主義法西斯黨徒——，而且還有許多社會改革派自由份子，也和他們一樣。因爲馬克思本人的觀念，就是從資產階級的歷史家們以及聖西門（Saint Simon）、傅利葉（Fourier）和他們的信徒們中，隨意抄襲來的；但是和一般抄襲別人思想的人一樣，他反把那些被他抄襲的人們，認爲是空想之徒，而加以蔑視。（例如，共產黨宣言，不但在概念上，而且在語氣上，是如何逼真地模仿着維克多·康西特蘭"Victor Consid'erant"的社會主義的原理及民主黨的宣言。）所以今日共產黨的特色，不是表現在它們公然承認的最後目標，或是它們對我們經濟上流弊的分析；而是表現在它們政治的補救辦法或政綱——用武裝叛變來奪取政權⑪，和共產黨的領袖們所樹立的獨裁制。毫無疑義的，這獨裁制是利用無產階級的名義的，恰好像法西斯黨的獨裁制利用全國的名義一樣。但是這種口頭上的詭計，不能掩藏獨裁制裏所免不了要有的專橫、壓抑、殘暴的這種種事實。因爲獨裁制掌握大權的人不多，所以他們很難得親自勞動；他們祇有用殘忍的手段，來壓抑大家

不滿意他們統治的一切表示，才能維持他們的權力。那裏沒有言論自由，也沒有思想自由。這一種內戰和獨裁的計劃，以及戰爭心理所產生的非自由或狂妄而不可容忍的精神等等，所帶來的痛苦和災害，也許要比較共產黨員所想解除的還要多；認爲戰爭是值得想望的，而且是不可避免的那種種論證，我以爲它們所具的理由，是極顯明的並不充分。

內戰對於人們最可珍愛的一切所加的損傷，比較國際間的戰爭，厲害得多了，共產黨員忽略了這歷史上的眞理；他們用來反對國際戰爭的論證，包括最近的「以戰止戰」，恰是反對內戰更中肯的理由。國際間的戰爭，一定是有限定的範圍，不阻止——在一定的限度之內，甚至於激起——社會團體內部的合作。但是內戰一定毀壞一切現有的社會組織，留不下什麼社會資本或組織給我們，好來重建一個更好的社會。兄弟們自相殘殺所產生的仇恨，比較那用條約或協定來中止的戰爭，更爲恆久，更有破壞力。

我因爲曾經在俄國沙皇暴政之下生活過，所以我不能而且也並不對一切革命，都加以責怪。但任何革命的成功及利益——例如一七七六年的美國革命，一七八九年的法國革命，以及一九一七年的俄國反沙皇革命等等——全靠它在各個階級合作之下，接近國家一致的程度如何而定的。何由於單獨一個受壓迫的階級所進行的武裝叛變，如羅馬角鬬者的叛亂，英德俄等國的歷次農民暴動，一八七一年的法國巴黎公社，或一九〇五年的莫斯科暴動，都留下

了一個千篇一律的慘痛紀錄——流血的大屠殺，和殘酷的報復。至於說武裝叛變對社會黑暗弊端，是唯一或總是有效的療治方法；這種觀念，依我看來，比較中古時代醫療法，認爲放血是唯一治病最有效驗的良方那種古舊的迷信，是不見得更高明的。

共產黨員也許覺到它們一九一七年革命所得的利益，其價值勝過俄國人民自那時起所受的可怕的艱苦。但是較爲明智的美國人民對於盲目的效倣俄國，就能夠改善他們的命運，這一點，也很可以認爲已有的證據不足，要求更好的證據。俄國人排隊買麵包，或甚至於因饑荒而無隊可排的情形，當然不是對美國現狀表面證據確切的改善。充其量言之，用革命來圖謀人類更多的福利，終是一種可痛惜的辦法。它重又應用那些在混亂時期所盛行的殘暴手段，酷刑、囚禁，還有更壞的是暗中毀壞一切個人安全感的卑鄙偵察，可是這些殘暴手段，一旦放鬆應用，就難加以控制，而且它們傾向於使自己能繼續永遠存在下去。所以說，倘若我們的目的是求人類的幸福，不是僅僅在於破壞的話，我們就應該在想到武裝革命的後果時，要像我們想到目前政權的罪惡一樣，也要有批評鑑別的能力。

共產主義者所以忽視武裝革命足以造成的可怕破壞，理由之一，就是因爲他們堅信「革命」是不可避免的。在這一點上，他們是信奉馬克思的；馬克思被黑格爾的辯證法所控制，認爲無產階級的戰勝資產階級是必然的，因此人類的努力所能期望成就的，不過是縮短或

減少新秩序誕生時的痛苦[illegible]。然而在這個辯證法的論證中，却很少有科學的價值。許多共產主義者對於這一點，也準備不再加以討論，承認某些人類的錯誤，或偶爾失足，可能造成法西斯主義的成功。實際的情形是，馬克思從黑格爾和謝林二人所承襲得來的辯證法，是神學院所實行的思辨的產物。生產的「制度」一說，不過是用以代替了神的集會。這種東方的宿命論在近代科學的精神和方法上，很少得到支持。所以我們必須放棄假冒的辯證法的證明，同時以歷史的根據來細察癥結之所在。

就歷史上言，他們的論證是：幾曾有過任何階級未曾經過流血的鬪爭就放棄了他們的權力呢？正像對多數僅作修辭用的問題一樣，這個發問者並不等待答覆，認定他的無知就事實而論已是沒有爭論的餘地了。但是，對統治階級未經武裝抵抗而放棄其統治權的，並不難找出例子來證明。在一八三二年選舉法修正法案中，英國貴族地主這樣做了；一八六三年俄國貴族釋放農奴，也是這樣的；雖然歷史曾敘明這樣不只是他們的政治權力，而且連他們本身的存在，都遭了大劫。（因爲金錢的收益，從沒有由土地上來的直接田租那樣可靠；而且城市生活使貴族家庭確實的數目減少不少。）在美國，曾經完成美國憲法，一直至傑克遜總統時代都控制着政府的那些沿海地方的世家望族，當林墾地帶的農民在選舉票上勝過了他們，取銷了任職及選舉權所需要的宗教和財產兩種資格的限制時，也並未作武裝抵抗。

這裏不需再多舉這樣的例證。更重要的，是注意歷史上從未說過有任何階級，完全靠了自己的力量，並無外界援助，能夠經過流血的叛變，而獲得解放的。當統治階級被推翻了的時候，大都是由好些團體集合起來的力量所推翻的；那些團體是經過長期的奮鬭，才開始得勢的。因爲叛變份子，除非能有比現存政權更多的資源，是不能成功的。所以法國資產階級的得勢，是由皇家力量來幫助的。黎希留（Richelieu）和考爾拔（Colbert）在十七世紀裏，曾經利用過那種力量，把那些大地主的男爵們，削成爲無權無勢的朝臣。雖然如此，一七八九年的法國革命，倘若沒有農民的合作，也是不能成功的。由於貴族的不再是他們土地上獨立的統治者，農民們對貴族老主人的反抗力也增強了。一般人以爲俄國純粹的共產黨革命，也多少有點這種情形。因爲在那次革命運動裏，農民的力量遠比一般人所以爲的要大得多。實際上，那些公產（皇家和教會的等等）由農民一手改爲私人產業的數量，也許大過那些被蘇聯政府改成公產的私人產業。甚至那集體農場制度也不過是回復到俄國舊有的村落公社制度（mir），而使用近代化的機械罷了。俄國的革命成功，大部份係由於地主代理人力圖恢復地主的統治權，將農民逼迫到布爾希維克黨人的懷抱裏去的。實際上，嚴格的馬克思經濟學，以及它的因擁有生產工具而造成過剩價值的理論，並不能適用於耕種着自己的田地的農民們。

還有更重要的，就是要注意，不論重複說明多少次，也不能證明資本家階級單獨統治着美國，像那全能的上帝一樣能爲所欲爲，這種武斷的說法是正確的。資本家，不論是以個人或整個階級來說，在政府裏的勢力，要比他們，照比例應有的勢力大，而且他們曾有過濫用權勢的情形；要想否認這些事實，是很愚蠢的。但是，倘若認爲他們曾經或者能夠不需要農民或有勢力的中產階級人們的合作，而治理國家，這也是同樣的荒謬之談。美國最近憲法的修正——不是所得稅則的修正，不是合衆國參議員的普選，不是婦女參政權，也不是禁酒條例或其廢止——或其他任何主要立法的制訂，其中央沒有一條一款，可以說是專爲資本家的利益着想而硬加在美國人身上的。農民雖然有將田地典押給人的，但是他們仍保持着自己田地的私有權。實際上，雖在工業區如紐約、賓雪文尼亞和伊利諾等州，農民還是眞正最有力的政治團體。

共產主義者把人類分爲工人和資本家兩種，是受了單純主義（Simplism）謬說的害。我們社會的構成，和實際階級的區別，要比這複雜多了。當機器生產的能力增加時，中產階級也是在增加，而並不是在減少。所以一個完全根據無產階級假定的獨享利益着想的計劃，是沒有合理的前途的。任何武裝暴動的眞正威脅，將祇會加強反動份子的聲勢。因爲那些反動份子的智力，未見得不及共產黨的領袖人物，他們同樣的明瞭如何深入民間，及如何影響羣

衆，而且具有更充分的組織工具。倘若我們的工人階級發覺到很難知道他們眞正的利益何在，又不知道如何控制他們在政府裏和在公會裏的代表們時，那末他們很少有希望能在暴動時期，或跟隨而來的獨裁期內，能夠把事情控制得更好。

倘若過去的歷史，足以爲我們的南針，那末這南針可以指示我們，將來眞正的進步，就如同過去的進步一樣地來臨的——即是經過各種團體間的合作，每一個團體都能看出和那些與我們共同生活的人，那些我們不能且不願加以毀滅的人，有力謀互相妥協的必要。

我知道這種認爲妥協或協商是調整異見最不浪費的辦法的想法，是被看成絕對陳舊不堪而且具有資產階級化的，但我不相信那所謂空想的社會主義者的觀念，是眞被那些僭用「科學化的」這形容詞的人們所駁倒。共產主義者認爲工人階級，僅用他們自己的力量，就可以單獨把社會制度，完全改造過來，這種說法，在我看來，才是更空想，更不合科學化的了。

我對於多情仁慈的努力，是不存多大希望的。然而我不能不注意到，共產黨和其他革命性的勞工運動的領袖人物——恩格斯、馬克思、拉薩爾（Lasalle）、盧森堡（Luxemburg）、萊布列希特（Liebknecht）、列寧、托洛茨基——，都不是因經濟上的共同利害關係，而被牽入這種革命運動的。他們不是工人，甚至也不全屬於工人的家庭。他們是被人類的同情心驅入到那種任務裏去的。我們對於同類所遭受的痛苦，表示同情心，是一種人類的動機，是

歷史上不能磨滅的事實。它對於社會的壓力，是極大的。倘若沒有它，你就無法解釋十九世紀制訂工廠法規的緣由，以及農奴和奴隸的解放，或大規模剝削人類的方法的消滅的這種種的過程。雖然有些自認爲是馬克思信徒的人，常常駁斥那些相信採用逐漸改革方式的人們，反而希望情勢日趨惡化，以便硬迫人民革命，但是馬克思本人並未總是持有此種見解。他很聰明地認爲英國工廠限制工人每日工作時間的法規，極爲重要，因爲他充分體會到工人方面，每增強了一小點力量，卽是增加了他們反抗剝削的力量。那些最受壓迫和最意氣沮喪的貧民窟的居民，是不反叛的——他們沒有那許多精力來想到這一點。所以，當斯特車（Strachey）和其他的人們，批評社會主義者並不能在其得勢時，造成幻想中的太平盛世時，我毫不受感動。我不相信社會主義者或英國工黨，能夠不犯那可恥的錯誤。卽是共產黨和其他任何人類的集團，也未必能免得了同樣的錯誤。沒有一種人力的安排，能夠使這個世界完美無疵，此說雖似陳腐之談，但確是眞的。全知的幻景，或許可以給予我們莫大的安慰，但是它也帶來無止境的不人道舉動，使我們喪失了仁慈心腸。依我看來，我們人類的衝突，固然是難免的，可是我們在敵對狀態之下，對於基本上相同的利益，是比較共產黨所願意賦予我們的利益，更值得我們愼重注意的。

倘若自由主義眞個死滅了，我仍然會堅持着它是應該生存的，因爲在人類理性的法庭

上，它從未被宣告過死刑；僅僅是在法庭被共產黨人和法西斯黨人所共有的激烈和極端殘酷的戰爭狂熱，處了私刑而已。但是自由主義雖是命運多舛，我並不相信它已經死了；依我看來，留存下來的理性仍然還有不少，儘可以向它控訴不顧一切的狂熱主義。

蔑視人類從自由研究、自由討論及和洽協商的精神上所得來的成就，簡直是純粹的狂熱主義。沒有一個人或一個人類的團體可以自認爲是全知的。所以當一個團體對所有其他人的意見和批評加以壓抑時，社會是只有遭受嚴重的損失。在純粹抽象的問題裏，妥協或許常是紛亂的一種表示。因爲一個人不能在同時眞相信互相矛盾的原則。但是由於我們對人類行動和它們的將來，缺乏完美或甚至適當充分的了解，我們必須採取一種試驗的態度，把原則不當作是永恆的定理，而當作假設，加以試驗，直到它對於某些特定的論點，能顯出大概的解決方針爲止。但是正像科學家一定要時常準備着修改他的假設，承認一個相反的假設的優點在那裏，或是更值得採用。所以我們在實際事務上，也必須準備着向和我們意見不同的人們學習，承認不論在討論之中，不同的意見會顯得是如何矛盾，或許在實際施用的時候，並不如此。

因此，共產主義和個人主義的原則，可以當作神學的教義看待，永遠是眞的，兩者間從未曾互相混淆過。但是實際上，當共產黨得勢時，他們和別人也沒有多大的分別。從來沒有

人願意把自己所有的一切都變成公產。也沒有人在神志清明時，相信任何個人當動了公憤的時候，能夠泰然地被准許在一種反社會方式下，使用他的「財產」。在實際生活上，共產主義可以推展到什麼程度，是要看實際情況專門的分析——卽對於事實的了解。胡佛總統式的個人主義，曾導千萬人陷於危境這是無可疑義的事。然而我們不能忘了一個共產主義的國家，畢竟還是要由個人管理的，他們的權力極大，不見得比今日我們實業界或金融界的領袖差許多。以爲勞工階級在共產主義之下是可以全知的，並沒有什麼眞正的好處。我們十分明瞭像約翰·劉易士 (John Lewis) 這樣的勞工領袖之所以能保持他們的權力，並不全是靠用民主政治方法，而是靠用專斷的方法。史達林是不是可能也用專斷的手腕，而不用民主方法，來保持他的權勢呢？

由俄國共產黨裏，殘酷的排除異己，和對於俄皇時代的國家英雄及軍事目標，加以有系統的標榜，我們就可以看出布爾希維克革命，並不像它的敵人和友人往日所想像的那樣，和過去的俄國，完全沒有關係。這種對權力的不斷的標榜宣揚——先用作推翻統治階級的工具，再用以保衞被敵圍攻的國家，最後用以將共產主義伸張到鄰境——在不知不覺中，替代了曾經一度形成共產主義思想的中心的最終目的或目標；無論如何，我們確已目覩到自從一九一七年以來，在俄國共產黨運動中，他們這種方法的戲劇性的表演。如此，一向爲共產主

義所痛斥的資本主義社會和帝國主義的最壞特徵——工資極不平等，使工人加緊工作，秘密外交，武裝干涉——已經被蘇聯一樁一樁的接收過來，僅有一套淺薄的口頭上的區別，表明共產主義所用的「好」技術，和資本主義所用的相符的「壞」技術不同。正像平常這種情形一樣，權力的標榜，很足以矇蔽人的正義感，那種正義感正是欲圖改善人類生活基本條件的任何運動所不可或缺的。

共產黨對於個人主義的批評，依我看來，是完全無根據而且無價值的。從這種批評，人們會以爲自由主義是資本主義的一個特別的贅疣。然而這並不眞確。自由主義的要素——思想和研究的自由，討論和批評的自由——不是資本制度的發明物。它是希臘和近代科學之母，沒有它，我們今日的工業制度和勞工運動，都無實現的可能。認爲限制自由，是臨時不得已的辦法，這種推諉掩飾之詞，是黷武主義者所提出來的。可是倘若壓抑自由成爲一種習慣，勢必不容易再不壓抑了，這種推諉掩飾之詞，却忽略了這一事實。所以，當基督教和羅馬帝國締結同盟，開始實行「強迫他們進來」的政策後，它迫害異教徒的習慣，就一直保持了很多世紀。那些相信文化的優良後果因此被抑制住的人們，對於加強排斥異己的力量，應該加以審愼的。

當共產黨人告訴我，一定要在他們的獨裁制和法西斯制兩者之中，任擇其一的時候，我

遍得好似有人給我挑選槍斃或絞刑一般。自由文化若接受了它，來深究人類可能性的，這不啻是實行自殺。我却希望目下非理性主義和狂熱的不容異己的風浪，能夠平息下去，那在自由思想裏表現出來的偉大的人類力量，能不至於消滅。它在過去，在沉沒於熱情的迷信中後，也曾再掙脫出來。我們現在沒有理由認爲，它以後不可能再這樣做。

本文載「現代月刊」(Modern Monthly)一九三四年四月

⑱自從本文脫稿後，用武裝叛變來奪取政權，已經改用武裝干涉來替代了。

⑲資本論(烏特門"Untermann"譯，一九三二)第一冊第八三七頁

⑳同上第一四一—一五頁

消弭社會的衝突

自古以來，偉大的宗教導師、先知和聖徒們，都在宣傳普遍和平的美德，和人類鬪爭的罪孽；那些存心善良的人們，對人們好勇鬪狠的劣性，一直努力於尋求補救及阻止的辦法。然而今日，因經濟、宗教、種族、政治等所引起的國際間的糾紛，和階級間的衝突，却使我們盼望已久的和平日子，愈離愈遠了。有人因此深感絕望，讓那瘋狂的怨恨的波浪，日益擴展，把我們在最近幾百年所辛苦得來的收穫，完全摧毁了。但是「倘若希望是個易於受人欺騙者，恐懼也許是個故意說謊者。」那些曾經受過人道的和科學的教育，而有遠慮的人們，當然應該是責無旁貸，對於這些生死關頭的問題，避免一切輕率的判斷，而用一種大無畏的

批評精神，來詳細查究其癥結所在。

用近代醫學的進步，來作比擬；在爲那社會的病症，開方療治之前，我們應該先研究症候的起因；並考慮所擬的藥方，可能召致的危險，是否比較求治的病症本身，尤爲嚴重。這使我們想到兩個最重要的問題：社會的衝突，是否總是邪惡？是否有完全消滅的可能？

衝突是善抑是惡？

自從海拉克里特（Heraclitus 希臘哲學家，約在公元前五百年——譯者註）的時代，直至尼采（Nietzsche）和新達爾文主義派的時代以來，還姑且不論那些生生不息的爲戰爭辯護者或頌揚戰爭者，就一直有人宣傳衝突是萬事之祖，無論如何也是最英雄的豪舉。生物學和歷史學告訴我們，衝突的動機是根深柢固，而且有說服人的本領的近代心理學對於這一點似乎更加以補充；所以我們要希望這種動機，能從人類生活中，完全消滅，確實是很愚笨的想法。從意見的衝突由來已久這事看來，我們在意見上，是很容易傾向到一方面，並且找到支持它的理由。更困難而更值得做的是運用鑒別力，探求在什麼情況下，到了什麼程度衝突，才是邪惡；邪惡如果不能完全消滅，那末又可以將它減少到什麼程度。

倘若要徹底研究什麼才是使我們能夠辨別眞善和眞惡的眞正原則或標準，那就將去題太

遠了。但是沒有人懷疑，有些社會衝突的結果，比其他的更壞，縱然對於特殊的事例，我們各有不同的見解，但是經驗告訴我們，至少在悔悟的時候，我們會承認我們的判斷，有些是錯誤的。

現在，就事實而論，很少有人——倘若有這種人的話——對於所有的社會衝突全都加以指斥。運動上的爭奪，各種比賽的競爭，以及藝術上友誼的競賽或爭勝等等，都是大家所認可的。人類天性裏的爭鬪的衝動可以因此發洩出來，這種發洩是和人類文化的一般情形不相矛盾的。實在說來，如果沒有它，我們就不能有活動的生命，惟有停滯或死亡而已。因爲倘若在人類生活中，果眞有任何須加消滅的邪惡，我們一定要反對那些努力於反對改善的人們。反對他們的奮鬪因此和反對自然邪惡的奮鬪，同樣的迫切。我們不難製成一張長表，列舉許多毀滅性的衝突，例如那些毀滅了希臘、羅馬和回教文化的衝突；那些在十六、十七世紀使整個歐洲浸沒在血海裏面的衝突，那些威脅着要毀滅在現代西方文化中，所有我們認爲最可珍愛的東西的衝突。但是我們可以同樣的指出，這些可寶貴的文化，都是經過長期的爭鬪，犧牲了無數的英雄烈士，才得來的。因此像這樣的社會衝突既不是好也不是壞，它的結果的好壞，全要看它是促進了，還是阻礙了文化上某種大家公認的目標而定。

但是，毀滅性的衝突，能夠消除嗎？對於這問題，普遍的答覆都是否定的，這答案的本

身，就是對尋求補救途徑的努力的一個主要阻力。

科學裏有一個淺窄而陳舊的觀念，仍然支持着一種見解，認爲所有人類的思想，是在純粹物質的或經濟的情況下所產生的必然的結果，沒有一種學識或思想，能夠更改那管制歷史進行的「鐵律」。雖然一種對對方性格、境況等的議論，照邏輯來說，並不是斷然無爭論餘地的，我們很可以順便看到那完全歷史性的決定論的信徒們，也宣傳革命的奮鬭，承認法西斯黨和納粹黨的宣傳有強大的誤人的效果。但是我們在這裏並不須要對決定論的哲理，加以駁斥，因爲一個忠實的決定論的信徒也不能否認，倘若努力是世界上的一種事實，則其他原動力將受其影響；或者，如賀摩斯法官所說，努力是一種方法，用這種方法不可避免的事情可以實現。至於人們的努力，是不能脫離他們的信仰，這一點，原也不生問題。我們要想把握眞理，消除錯誤，就不能不影響到社會衝突的特性。無論如何，從根本上的探討雖然顯出，人類奮鬬的功效是有限的，有種種太強烈的力量，決非人類所能克服的；但是我們果眞就認定一切社會衝突，全是不可避免的，因此無法減輕它們有害的結果，這却是不正確的。

倘若有兩個團體都想得到同樣的必需品，而僅有一方面可能獲得的時候，這樣，社會的衝突當然是不可避免的。假使一大羣掠奪者侵入：想奪取我們所恃以爲生的土地，結果勢必得戰爭到底；正像禽獸世界，在同樣情形下，所要發生的一樣。至於什麼是人可能認爲是必

需的？或者，在某種一定的情況下，人應該希望要什麼？對於這個問題，各人的見解，大不相同。人類智力的功用之一，就是想出辦法來，縱使不能使衝突完全避免，亦應使其儘量減少。因此倘有饑困的民族想乾脆移到我國來利用我們富餘的資源，我們可能用武力驅逐他們出去。不過，人類智力想出的一個能夠做得到的更文明、更人道的辦法，是用我們過剩的糧食，來交換他們所能供給的物資或人力。

種族的敵視

現今宣傳並提倡種族敵視的人堅認爲這是本能的，不能根除、甚至從社會健康的觀點說，也是必需的。

卽使不論一切關於最後的一點擬科學的理由，我們仍舊一定得有一種區別。種族偏見一直存在了很多世紀，這是不可否認的事實。所以自從十字軍以來，德國排猶主義的表現，迄未稍輟。（同時有人儘可作一個大膽的預言，我們對黑種人固有的卑劣性的一種成見，在我們南方諸州裏，一時決不能完全消滅的。）但是大家應該明白，社會上的敵視心理，並不是生物學上所天賦的，而是由習俗相傳得來的。白種人的孩子和黑種人嬉要，或依戀着他們的黑人傭婦，這可以表示他們並非生來就帶有對黑種人的憎惡，正像他們不是對白種人裏的每個人，都懷有感情或

愛慕一樣。人人對於陌生的事物，都自然而然有一種畏縮態度，不過通常都能漸漸習慣；好似一匹馬初次看見一輛汽車所發生的驚慌態度，在不久之後，也就可以習慣了。

所謂種族的磨擦所以能一直存留着，大抵是由於對某些不能給我們公正待遇的個人所發生的仇恨。有一位有能力的專家曾說過[14]，東方民族之仇恨歐洲人，是因爲後者居於經濟剝削者的地位；「這是好像一隻弱狗，聽到立在牠旁邊的惡獸咆哮，所發生的仇恨一樣。」至於種族上的磨擦，祇有在異種人人數比較多的時候才發生，這表示它是由於社會生活情況所造成。所以種族的理論，的確不獨是用來解釋這種團體衝突的近代發明，而且也是助長這種衝突的一種工具。

早有的衝突傾向

政治上的或其他文化上的排斥異己，雖然顯然是世傳的習俗，直接的教導，蓄意的刺激，和羣衆的習染等等原因的結果；可是我們如果不知道怎樣控制它們的起因，就某種意義說，它們也許是無可避免的事。羣衆的憤怒這火藥及對未知的事物的恐懼，倘若沒有預先準備好，等着燃放和爆發的那些宣傳戰爭和煽動羣衆仇恨的人，也將無所施其技了。

我們倘想得到簡明的解釋，勢必須對任何一項社會衝突，找出一個單獨而且極端重要的

原因。但是一個健全的心理學，却不應該忽視了羣衆早有的衝突傾向。這些傾向是由於在不同的場合下，語言、姿態、衣履及擧止等許多在風俗和習慣上的小差異，所累積起來的憤怒所造成。我們的生活，多半受我們自己團體裏的習俗慣例所限制；這些習俗並不一定都有合理性的解釋。我們祇不過因爲「沒有那樣做過」，所以在有人那樣做時，我們就要大吃一驚，頗不贊成了。一個外國人單獨在我們中間，受我們照料保護時，我們對他不正確的發音，或是很特別的聲調，也許能夠容忍，甚至認爲有趣。但是在我們沒有這種優越感來支持時，這種語言上的特異處，會使得我們發生不愉快的感覺。在文明的生活中，我們不斷地受到敎導，要我們不計較別人的小過失。可是那憤怒仍然存在着的，累積起來，可能成爲火藥；只要羣衆的恐懼心理，一經巧妙的煽動，立刻可以爆發，釀起劇烈的仇外擧動，或對一切外國東西的仇恨。

對於這一現象，另外的一種看法，就是承認一個團體裏的日常經驗，不僅在我們自己團體裏面，引起我們的自豪；而且這種自豪阻止我們不能熟悉和了解別的團體的生活方式，尤其是某些方面和我們匹敵的團體。照這樣情形，雖是一個城市裏曾受過敎育的人，一個大學或是一個行業裏的一員，都很容易被引得去對那些加於和他匹敵的城市、學校或行業的謾罵攻擊，拍手喝采。

這些衝突雖然存在，但並不是說我們不能減少它們毀滅性的後果，譬如宗敎上之歧見，不一定釀成流血的宗敎戰爭或迫害。我們現在知道有些國家裏，宗敎的歧見，依舊存在着，而並未有這種殘酷的後果。有人說，信敎自由所以能行得通，是因爲我們已失去了對於信仰宗敎最初的熱忱。雖是天主敎向來一貫的作風，是反對信敎自由的；可是並未覺得要壓迫一切異己的宗敎；它常容許猶太人和回敎徒在它的領域裏居住。大槪言之，僅是宗敎上的不同，並不常能引起流血的衝突。時常是政治經濟的動機滲雜進去，才能發生衝突的危險。所以天主敎裏的異敎徒裁判所之急於燒死異敎徒，未嘗不是因爲他們至少可以得到被判決者的一部份財產所致。

這也不是經濟上的動機，單獨就可造成宗敎上的迫害或衝突。敎會和其他團體一樣，迫害異己，多半是因爲他們深恐那種榜樣，足以危害他們本身的安全。但是那些深信他們的見解，在思想和措施可以自由公開交換的論壇上佔着優勢的人們，就用不着採取暴厲的手段了。有希望的信任助長和平，就好像疑慮的恐懼助長戰爭一樣。

上述一切，在討論減少團體衝突的種種方法的時候，是應該記在心裏的。

壓抑的方法

在那一本有趣的名著「一〇六六及其一切」(1066 and All That)裏，有一段簡短而有深刻哲理的文章，敘述南非祖魯人與英國的衝突。其原文如下：「戰爭的起因，祖魯人。結果，祖魯人的滅亡。」消弭無論何種團體衝突的最古而仍是最有效的方法，不外乎消滅異己的人，將衝突的根源，加以剷除。我們對於戰爭的殘忍，無論如何痛恨，但國際戰爭和國內戰爭，仍繼續不斷地發生，這可見得戰爭仍是被認爲一有效而圓滿的辦法。古代的見解，例如聖經上所說的，當一國家被戰敗，侵略者殺盡當地人民，而佔領其土地；最近的歷史家，對於古代這種見解，表示懷疑，但是有充分的證明可以看出，不僅是因征服，甚至爲建立或維持任何有秩序的國家，通常就包含了消滅某些頑強的反抗者。譬如安格魯薩克遜人征服了英格蘭時，可能並未殺盡當地人，但在他們所建立的王國區域內，英國本地的百姓却是一個特殊的集團，而被殲滅了。這些安格魯薩克遜人的信奉基督教的子孫們，後來到北美洲時，也未能與當地未開化的紅種人，相安無事。照聖經上的憑據，和雅典人的例子，却證明了至少殺絕全體男子的辦法是正當的。

在自由主義思想極盛時期，產生了一種傳說，認爲壓抑總是不能有甚效力，結果還是自食其果。但這並不盡然。當然，人類一切的措施，都要向時間的磨損而屈服。但是，人類的先知能力往往祇能看到一個有限的時期，而在一個有限的時期內，高壓手段常常可以達到目

的。在基督教區域裏，異教會被壓抑住了；其他各種異端亦然。西班牙驅除了新教徒以及猶太人和摩爾人；法國鎭壓了基督新教徒而完成統一。鐵爾斯的凡爾賽軍隊之對於巴黎公社份子，芬蘭反革命份子之於社會主義者及布爾希維克，法西斯及納粹等政府之對於自由份子及與他們意見不合的份子所用的種種殘酷的剷除手段，不過是少數的幾個例子。由此證明：有計劃的及有系統的壓抑，可以獲致國家的統一。

然而用完全滅絕或驅逐大量的民衆；這種整個的壓抑方式，對於生命、財產，和慣常的工作，損失太大，所以這樣的情形，是很例外的。國家統一的完成，對於反抗者，多半都是加以鎭壓或制服，使其全部喪失了叛變的能力。這可以利用法律或其他比武力巧妙的方法。因此，從前是將反叛領袖，處以絞刑，來鎭壓叛亂；現在我們請他們吃飯，商談一切，却可以得到更有效的結果。可是這些以及其他可以使反抗運動暫停活動的方法，却不能禁止怒火不在他們心中焚燒，甚至有時爆發成爲更慘酷的叛變。

社會上因這種種壓迫方法，所受的損失，尚不止此；其尤慘重的，即是人民一般的行動，日趨殘酷化；而社會上的風紀，亦益形頹喪。從自由文化的觀點看來，像由嚴格的軍紀所獲得的軍隊團結一樣，這樣得來的完全一致的國家、宗教或文化上的團結，本身就是一種罪惡。即令團體的異見，會造成磨擦和衝突，但是消滅這種磨擦，所付的代價却也許會太

高，使各方面不同的意見能自由公開地盡量發表，才是促成文化進步的一種必要的興奮劑。

利人主義

那些對於社會衝突的害處有深刻印象的人們，往往有一種見解，認爲我們倘能遵守着愛我們的鄰人，有如愛我們自己一般的訓誡，這些衝突，就可消除了。當人們對同類的幸福，發生一種同情或體恤的感念，社會衝突的醜態，自然就可不致出現，這是無疑義的。堅持認爲宣揚友愛雖然已經這麼久，但是仍舊毫無結果，也是愚蠢不堪的。僅靠這個作爲一徹底的解決，而不再予深究這種訓誡，在什麼時候可以適用，這就未免是一種不負責任的多情善感。一個人儘可以說，那愛人如己的訓誡，的確並不是對那些自滿的人，對那些知道愛自己但又愛得不甚聰明的人所發的。實際上，我們縱或可能很同情地體諒我們的鄰人們召致醜態惡行的起因，但是他們的這種醜態惡行，在我們仍是不能愛的。

愛是一個「莊嚴」的字，有很豐富的靈感在內，但是爲解決社會問題，我們不能不要必需的批評的理智。一個粗漢向你左頰上摑了一下，若是你再把右頰送上去，也未必能使他的野蠻舉動停止下來。在國際關係的範圍裏，最近有幾件很生動的例子，證明了向侵略者屈服是無效的。在國際關係裏，卽使效法那存心善良的教友派教徒，當他被瘋狂的鄰人，左頰摑

了一下，再把右頰轉過來時，就看準了那個敵人，用力反擊一下，把他打倒；這樣，還是行不通的。

關於這一點，我們不可不承認那所謂的天生的反感的權利。在鄉村裏，你不能不理會你的鄰居。倘若你不到禮拜堂去，你的鄰人會來拜訪你，問你不去的理由。假使你不同意他在道德上或政治上的觀念，那麼，這種歧見，可能變成你們日常生活中的一個嚴重障礙。在城市裏，你比較可以不大有這種不受歡迎的親近。你能和那些對你的舉動和見解比較同情的人相往來。私人的生活與事業上的生活，這樣的劃分開來，才可以使那些性格和見解不同的人們，有社會自由合作的可能。因此在城市裏，不必有違私人癖性，就可能有在法律許可範圍內的個人自由。但是要獲得這種自由，須償付相當的代價。倘我們僅和那與我們自己氣味相投的人相往來，勢將產生出一種淺窄的眼光，對於我們周圍的世事，懵然無知。這樣下去，我們將逐漸地喪失了對於幻想的刺激，我們的眼光也不再能擴張開來。我們若處於不得不與那些不贊同我們的特別怪脾氣、偏見和淺識的人相周旋時，可以擴充我們的眼光。我們在俱樂部或社會生活裏，或在鄰居的禮節上，拒絕和某些人往來，似乎並無大害。但是這樣的拒絕，很可能引起一種教育上與經濟上的區別。因此，在一方面，造成了一種流氓無賴的階級，而在另一方面，又造成了一羣爲狂妄的自負所矇蔽了的心腸狹窄、冷酷無情的人物。

我們因此就談到寬容的問題。那些自信已獲得絕對眞理的人們，認爲決不能容忍任何相反的、因而是謬誤的見解。天主教徒之堅決否認唯一神教徒是基督教徒，恰正如唯一神教徒不相信印度的多神教徒是可以教化一樣。卽使那些主張宗教容忍的人們，對他們自己的立場也難自圓其說。所以美國不容許摩門教會所主張的多妻制度。我們迫害「守望台」教派，因爲他們除向天主頂禮而外，不肯向任何人造的東西，例如國旗行禮，我們懲罰猶太教徒，及基督復臨安息日會教徒，因爲他們相信聖經上規定禮拜六爲安息日。但是全世界人類的天父，似乎一向對於他的子孫所有一切不同的見解，全予以容忍。從純粹的理智上講，任何一部份人，並不見得比其他一部份人，更能提出任何證據來，證明他們確是被天主指定爲他在地球上的執行者。無論如何，將罪惡的處罰，聽由上帝或天命；這種說法，雖對於極固執的教會，也未見得就是褻瀆神聖之談吧。

一般詭辯學派的份子，力爭容忍的原則，是自取失敗，因爲它給予那些要推翻它的不容忍的份子以自由。然而這是大謬不然的。容忍的意思，並非卽是無政府狀態，換句話說，並不就是任令人們爲所欲爲。無政府狀態是自取失敗，因爲人類的行動自由，除非有了規定，對於別人的任意侵犯加以管制，則將無法存在。爲了要保障眞正的自由，我們必須有可強制實行的管制規律。因此對那些要想推翻自由制度，而另行引用不容忍的壓迫政策的人們，我

們能夠堅決地抗拒。祇要他們是在大家討論的論壇上，宣揚他們的學說時，他們能夠，而且一定會，在那裏碰到敵手。祇有在他們要想將他們的學說變成明顯的行爲的時候；我們才一定要用法律與命令等工具來壓制他們。但是我們一定要謹防那些，慫恿我們用以毒攻毒的政策，用法西斯主義或納粹主義自己無法無情的方法來鎭壓它們的謬說。倘若我們認爲在戰爭中喪失了自由是一種罪過，那末，我們自己在恐懼的祭壇上，把自由犧牲了，罪孽當更重大。自由横遭侵害，這個事實不能成爲我們自己可以壓抑自由的理由。

已定方式的調整

有一般人，沒有給專制主義的論調所矇蔽；以爲一時既不能得到最妥善的辦法，寧願降而求其次，祇要能比較妥善點就可以了。對於這些人，有關他們那個調整的辦法可以討論的資料很多，憑這個調整的辦法，每一個團體所有的權利，應加以一個定界，減少惹人生氣的接觸，因而可以減少衝突。用極淺近的話講，這個定界，就是指社會階級制度而言。在這制度之下，每一個團體的人們，祇限定在他們自己的範圍內行動，這範圍與外面的定界，是由一整個的社會團體加以維護的。這個原則，在性別上的隔離，也同樣可以適用。大概而言，它已成爲有確定經濟的各種社會裏最主要的原則。這一種社會哲學的道德原理，在「我的崗

位及它的責任」一句話，可以看出。習俗相傳的方式，爲人類生活規定了一條途徑；使我們省却不少的麻煩，不用爲每一步驟，都要加以思索和決定。如能循此規定的途徑而行，我們可以找到那些樂天安命的人的幸福。

自由主義最近通行的觀念，對於這種態度，是如此憎惡，因此必須用歷史的觀點來揣摩，才能了解多數人們所認爲主要的，是常例而不是演進。譬如，兒子儘可沒有過渡時期的爭鬪，而繼承父親的遺產。倘若認定事業須先儘有才智的人，這種原則就似乎含有無政府狀態的意味了。人類的希望，在各種社會裏，至少一定能實現到一定的程度；但是沒有確定的常例，則又無法這樣做。所以今日演進的社會，與中古時代停滯不前的社會的區別，僅在它們的環境和程度深淺各有不同而已。惟有在我們的通行觀念中，這種對比才變成絕對的。

倘若我們太側重於確定的常例，無疑地對於我們生命所需的動作，常可引起有害的限制。社會階級制度，足以阻止爲謀公共福利的最有效的合作；因爲各種不同類的團體，倘無充分的接觸，自然會發生一種「天性的」厭惡，此乃勢所必然。

社會階級制度

一種曾經修改過的社會階級制度，難得有人認出它是那樣的。它是一種對於每個不同種

族或政治團體應享有的成分，加以一定比額的制度。在許多社會裏，大家有一種默契而不明言的諒解。就是在各種不同的份子中，關於某種職務，或某部份的人，應該支配給與某種團體。

這種辦法，毫無疑義的，可以促進各團體之間的和平的安定，而不致發生互相衝突。然而這種比額的原則，顯然與普通公認的一種原則，大相逕庭。那公認的原則，就是我們所選用的人，應該是對於職務上，資格最相宜的人。我們沒有理由可以認爲一切的英才，是很均匀的分配在各個團體之中。相反的，有很多事實可以證明，因爲歷史上的關係，照比例說，挪威有才能的人，在航海業裏的極多；蘇格蘭有才能的人極多在政府機關和工程界裏；愛爾蘭人多在大都市的警察局及消防隊裏；猶太人則在法律及醫藥界方面。我們倘若忽略了這種情形，而仍堅持着限定每一個團體，應有固定的比額，這樣，不啻是使社會得不到它可能得到的最好人材。

譬如，有好多醫科學校最近認爲，猶太人既僅佔本國總人口百分之五，對於猶太籍的醫生數目，亦應照此比例規定。但是即使姑且不論某些統計方面的問題（例如自由職業人士大多數是城市裏人，而猶太人在城市人口裏所佔比率很大），我們也並無證據，能證明猶太人中，不能產出百分之五以上的最高明的醫生。因爲美國一向認爲每一個教育上的機會，是純粹根據個

人才能的原則而決定的。比額的原則違犯了美國人的這一信念，所以醫科學校，始終不敢公然承認他們的限制政策。

通常言之，種族上的和地理上的團結，對於專家的才能，關係甚微；例如牧師、教授、法官或軍官等等。倘若根據人種、宗教或政治派別，而加以選擇；在社會上言之，簡直很應該是不可恕的。但是地方性或團體性的自尊，往往勝過全體民衆最大的利益。

各部份的集合

當人們發覺到他們有共同利害的關係，尤其是在共同的敵人當前的時候，團體間的磨擦與衝突，往往可以緩和；馬克思對於階級衝突的信條，在理智上的弱點，就是它忽略了，衝突的存在不能否認我們也有共同利害的關係。譬如瘟疫、地震、火災、水災、事實上其他任何自然的災禍，一旦降臨；都能使人們感覺到天下一家，又何必分有彼此。

人類實際上的經驗似乎顯出，當國家觀念被激起來的時候，階級衝突的重要性，就減退了。當德國與法國間有衝突的危險時，兩國國內的工人與自己僱主間的衝突就要淡下來。一個共同的宗教，如猶太教或天主教，有時也能將工人和資本家聯合起來，保衞他們的共同權利和榮譽。這種團結通常能減少如此聯合起來的各團體間的衝突，除非把這一事實計入，就

無法解釋帝國主義的或較大的政治單位成長的歷史。波斯、希臘及羅馬帝國，如同今日不列顛帝國一般，所以能保持它們的地位，與其說是由於征服者的優越權勢，反不如說是由於他們將和平給予各民族，因此使他們能安全地從事於日常工作的這種貢獻。但是，劃一化的傾向，和對地方性及其他的爭執點的不能容忍，造成一種磨擦，遲早會擾亂了和平，使帝國主義成為一種罪惡。

倘若人類能被勸醒，大家都能覺悟到人類的共同敵人，是疾病、窮困、愚昧、迷信等等；那末，許多可以引起衝突的爭執點，都可以減少了。可是人們不能有這樣遠大的眼光，也不能為更大的共同利益，而放棄了各團體或國家的僅屬於眼前的近利，所以自古以來經由世界聯邦獲致和平的理想，始終未能實現。大概而論，精神的力量，如美術和科學等之能促進對於共同利益的熱切關心，遠勝過各團體本身所特有的力量。人們是由於共同的習俗所團結起來的，尤其是那些過去所有共同遭遇的痛苦，或是偉大的功業等等。可是由於人們不能體會到歷史上的教訓和別人的理想，因此使不必要的衝突不能消弭。

關於這一點，我們可以看出，當不同的團體得到一個共同的領導，社會衝突會因之而減少。根據「替代光榮」的原則，各個可憐的個人，在一個共同傑出的領袖之下，幫他建成了一番豐功偉業；這個原則，是一個政府及有組織的社會生活最重要的基礎。因為人們在追隨

這樣的領袖之下，捐棄了他們的歧見，雖然有時也犧牲了他們獨立的判斷力（這是最可惜的事）。假使我們不能在我們自己有限的事業以外，參加任何光榮的偉業，生命對於我們大多數人，會是難以忍受的。

另一方面來講，還有一原因，足以增加社會衝突的嚴重性的，就是我們往往對於共同的利益，毫不考慮的加以推崇，甚至認爲是神聖不可侵犯的。而實際上，這些共同的利益，若是我們自己私人的動機，我們應該是羞於公然承認的。因此，倘若我們兩人正要沉溺的時候，看見一根木頭，但僅夠支持一人，我們二人之中，倘有一個搶先游上去，攫到那一根木頭，大約沒有一個覺得他這樣做，是有罪的；可是他將覺得他的這種成功，未必比較那在一輛擁擠不堪的電車裏，以熟練而迅速的行動，搶先得着剩下來的最後一個空位的人，在道德上，更佔優勢些。但是當一個國家，把另一個國家的市場爭奪過來時，却連帶着想到了一種神聖的愛國心。這不啻是說，所有的國家的利己主義，似乎一概都是神聖的。報仇雪恨，雖經常不能認爲是一種美德；但殘酷的報復行爲，却被認爲是一種國家的責任。虐待孤苦無告的兒童，經常被認爲是一種惹人唾駡的舉動；然而讀過舊約中詩篇裏所述的「我們曾在巴比倫的河邊坐下」一段故事的不止億萬人，對於咒詛以東人：「拿你的嬰孩摔在磐石上的，那人便要有福了。」却是很少有人發生任何憤懣的感覺。

集團的自私心，被認爲是神聖不可侵犯的，在社會上，各種經濟階級間所發生的關係裏，也常表現出來。在我們個人方面，我們可能希望得到的東西，愈便宜愈好；但是當我們的教師或保姆，要求加些薪水來維持他們的生活時，我們通常在道義上，並不覺得非常憤慨。但是當警察或電車工人，要求一個合理的薪級制，倘若捐稅或票資因此要增加時，我們很容易變得非常生氣。然而我們雖自稱爲「公衆」，不過，我們並不眞有權利，可以要求別人應該犧牲他們自己，而爲我們圖謀經濟上的利益的。

一種膚淺的完整觀念，在美國化的觀念裏，表明了出來；贊成完全美國化的人認爲，凡原籍是外國的國民，應一概完全放棄所有外國文化的傳統。那些宣傳這種觀念的人們，決未體會到，假使外籍的移民，未曾將他們自己的傳統，貢獻給美國文化，則美國會是多麼的貧乏。我們的政黨，爲爭取原籍外國國民的選票，讓他們的代表參與我們的政治生活，這比較還更能使他們美國化。

諒解的途徑

倘若如前文所述，集團仇恨與衝突的主要傾向，是無知和恐懼。那末，教育似乎應該是減少它罪惡的主要工具了。然而很不幸的，「教育」這個名詞的意義，並不十分分明。它通

常是用以指學校的教育而言，一般講來，最近的歷史上，顯示出享有學校教育的特權階級，和其他人一樣，也有階級的偏向和偏見。然而，我們倘能了解那些反對我們的人們的眞實生活狀況，縱然不足以消弭一切的衝突，可是我們如果更能加以同情的諒解，至少可以除去種種瘋狂的恐懼及狂妄的仇恨，這也確是眞的。在這一方面眞正的教育，倘祇有在我們的社會觀念受到激勵，去克服我們頑固的天性，不再認爲沒有一樣外國東西是能有人性的時候才能有。

當我在兒童時期，只要把新約全書翻閱一下，就要被同儕們認爲是一種極嚴重而不可赦免的罪過；就好像美國革命軍人女兒協會的一個會員，讀了馬克思的資本論，所犯的罪名一樣；但是當我熟悉了福音的眞實內容，我的態度就改變了。近代搜尋異說的人，在他們熟知了他們所要禁絕或燒燬的文字的內容以後，所懷的仇恨，仍然如此之深的人，究竟還有多少呢？這樣的知識，也許不能完全消除他們的反對，但是，可以使他們的反對更有鑒別力些。

我們也許不喜歡那些窮苦意大利人的齷齪汚穢，但是我們一想到他們對於藝術的偉大貢獻；看到他們美麗的手織品，以及他們在任何一小方空地上，所佈置的花園，我們厭惡的心理，就會不期而然的融化淨盡了。我們也許以爲所有的蘇格蘭人，都是執拗而吝嗇的人；可是本斯（Burns）和娜妮夫人（Lady Nairne）的詩歌，多麼優美動人啊。在美國人心目中所

知道的中國人，祇是一般洗衣工人，但是當我們能熟悉中國文化的悠久的歷史，就不能不肅然起敬了。猶太人的一種是令人不敢親近的特性，幾乎已是人人皆知；可是沒有一個眞正懂得他們文學的人，能不被他們強烈的宗教生活，他們對於藝術、文學、科學的獻身，和對於改善社會的熱忱所感動的。在我們未認識一個民族以前，我們很容易完全依照傳統的、有了先入成見的格式，來想像他們。及至我們認識了幾個人時，我們就很可能作過早的判斷，以爲全體都是如此。但是更充分的認識，一定可以糾正我們通常的錯覺，使我們不再認爲在任何方面和我們不同的集團裏，所有的人性格都是完全一樣的。

假使不公道的感覺，是激起很多衝突的主動力；那末，主持公道似乎就是減少這種衝突的一個最有效的辦法。但是很不容易要不同的集團，爲一既定的事件，對於什麼是公道正義，抱有同一的意見。每一個集團，都努力爭取他們所認爲是他們應有的權利；可是在別人看來，這不過是他們自私的利益。譬如英國人，素來被認爲是開明而又崇尙道德觀念的民族；可是對於勒迫中國購買印度出產的鴉片土，那種過度的不公道的行爲，却毫無所謂。不過，深切的認識和同情的諒解，終久一定可以減少這種殘酷行爲的。

騎士精神

戰事或衝突，既然不能完全消滅，也許用仁愛或騎士精神的方法，可能代替那些野蠻的方法。第一次世界大戰的殘忍慘酷，眞令人震驚。因此要想劃分開文明戰爭與野蠻戰爭，簡直似乎是種諷刺。我們現在並不爲轟炸毫無防護的無辜男女老幼，這種近代方法辯護；但是戰爭有兩種，一種是志在滅絕人類，另一種是我們深知遲早是一定要與敵方談和，共同相處，這兩種戰爭間還是大有分別的。

從理智的範圍來講，騎士精神或禮貌的意思就是說，肯承認我們的對手也許是誠懇的，甚至是對的，縱使我們深信自己是站在眞理的一邊。結果，除非每一個人或每一集團能徹底覺悟到，世界上並沒有人可以獨自佔有整個的眞理和美德，人類將無法彼此同處而能相安無事的。這確是一個很難做到的問題；但是苟不如此，人類文化，恐將不復存在了。

這些原則，對於早年的宗教衝突，現代的難民問題，同樣的可以適用。假使有人認爲可以尋出一個方法來，我想這最後的途徑，仍免不了要把人類引到互相諒解的途徑上去吧。

本文載「美國政治社會學會年刊」（The Annals of the American Academy of Political and Social Science）第二〇三卷第一一四頁（一九三九年五月）。

❶衞爾：「色別的衝突」（一九一〇年）

自由——它的意義

本書內有四十一位名人，曾表明過他們對於自由二字的見解。一位是數學家，三位是物理學家，五位是生物學家，一位是前任大學校長，二位是文學家，二位是人類學家，五位是經濟學家或政治學家，二位是歷史學家，一位是法律學家，一位是前任法官，其餘十八位是現任或前任哲學教授。不論編輯方面是如何規定，顯明的，在這些投稿人中，並沒有合作。除了司乃德教授而外，似並未有一人關心到別人爲本書曾作何撰述。本書裏所有論文，可分爲五部：(1)自由侵犯歷史，(2)意識上的自由，(3)政治團體裏的自由，(4)自由的文化型式，(5)自由的本質。但這些標題，對於來稿的內容，好像並無多大關係。事實上，司乃德教授卽未

顧及這些題目，而另用「結論：人類的自由」作標題，爲其餘各篇論文寫了一篇批評摘要。

我們可以想得到，由許多作家寫成的這一本二十五萬字以上的書裏，有許多不同的可作參考的意見，我們當然不能希望一篇普通長短的書評，可以總括一切。但是像這一類的論叢，自然難免有許多重複的地方，同時還有許多頁枯燥無味的文字，使得全書，不易閱讀。

因爲「自由」這名詞有高尙光榮的涵義。有些著作家耽迷在增強我們對於它的信仰，和對於與我們的意見不同的人的憎惡，這種抒情的論調裏。還有些却明白看出有詳細的識別和清晰的解釋的必要；他們對於自由的意義，特地做了許多很有用的區別。祇有少數的人，能夠充分注意到自由的害處，它曾使許多人們對它望而生畏，或竟用法律和其他社會上的刑罰，對它加以限制。格羅斯（Croce）和其他人們曾假定自由是爲那些「不惡的，無罪的，不瘋狂的，有經驗的，成熟的人們」所專有。但是在任何近代的民族中，究竟有多少人是完全沒有破壞法律的願望，是沒有一點瘋癲，或是完全成熟並有經驗的呢？而且，我們當中很少有人願意眞正和其餘的人類完全沒有關係的。多數的人，願意爲了他們的安全、麵包和工作，而出賣他們的自由。沒有一個人像那些在世界上，完全自由毫無覊束的人，那樣痛苦；也沒有一個人像那些已經放棄了他們的自由，甘願爲領袖、愛人、或是神聖的目的而受奴役的人，那樣快樂。祇有當我們體會到多數人發覺到選擇自由究竟到什麼程度就是一種重的擔

負的時候，我們才能明瞭，什麼使得工業、政府，或其他社會團體能有組織起來的可能；什麼使得聽由天命的宗教能這樣普及而有力；什麼使得回教、加爾文主義及其他宿命論或命定論能像野火燎原般地遍及人類。

我們這些在自由傳統中教養大了的人們，因歐洲的自由被毀滅，蔓延的危機行將波及到我國本土來，自然難免要激昂的鼓噪起來。可是，人們甘願放棄了他們經過數世紀的辛苦所得來的自由，尤其是那一般人在剛纔經過了慘痛的革命，推翻了先前的專制暴政——如一七八九年的法國革命，一九一七年的俄國革命，或一九一八年的德國推翻皇室運動——之後，竟不惜踴躍地跟着一個獨裁者；倘若我們不能明瞭使他們那樣做的動機，我們無法有任何有效的抵抗。如果我們仍是一味地抱定着人們總是渴望自由，祇有魔鬼或惡人，才使自由暫時失敗的這種假定，那末，我們將不會了解這些動機的。

保護某種自由，鎮壓某些其他自由，這是法律制度的主要功用之一。所以一般對於本題這一方面感覺興趣的讀者，自然要翻閱考爾文教授和勃蘭地法官的來稿。我們應注意勃蘭地法官並未專爲本書寫稿，但曾准許編者翻印他在一九一五年所講的「眞正的美國主義」一篇演說詞。考爾文教授在這裏，大半是重述他在「哈佛法學評論月刊」裏發表的「美國憲法的『更高的法律』背景」一篇論文⑪。

考爾文教授首先明白區別公民自由和憲法的自由。公民自由是「個人因政府對別人所加之限制而享有的」；憲法的自由是對付政府本身的自由，在美國曾經司法的覆審而予以完成的，特別是對付立法機構所通過之法令。考爾文教授在追溯我們的「人權法案」學說的前身時，曾指出美國憲法的起草人原非認為法庭應該是，用麥廸遜（Madison）的話，「為公共利益和私人權利的最穩妥的保障」，而只認為立法機構才應如此。但是「國家立法機構，常常在債務階級的控制下，於是物主方面及其職業發言人立即發揮了一項理論，主張只有司法部門，有權解釋現行法規的定義；因此也有權解釋憲法。」（見原書第九十八頁）這項理論，在南北戰爭後，經斯賓塞（H. Spencer）「放任主義」哲學的充實，更為加強了。在第十四次憲法修改裏，法庭削減了立法機構的權力，從此就變成為「一個審核一切國家法律的永久機關」——用密勒法官（Justice Miller）的說法。根據考爾文教授的意思，這種觀念最大的謬誤，是它認為自由的人們所需要保護的，僅是不受政治力量，而不是經濟力量的侵犯。「自然權利的一種完全沒有實質的見解」，蔑視了近代心理學中，關於人性基本需要的學理，抹煞了人類互相倚賴的事實，和財富控制多數人類行為的偉大力量。考爾文教授的結論是：自從瓊斯・勞林鋼鐵公司一案（Jones & Laughlin Case），支持了全國勞工局在憲法上的根據以來，美國最高法院已放棄了處理涉及經濟和工業關係的案件的最高法律機構的地位，進

入側重於民權的時期。

照上述的分析看來，考爾文教授的結論裏所持的論證，認定司法覆審，或推翻立法和行政機構所通過的法令的權力，應加以保留；這論證不是十分可以深信的。他忘却了我們勉強從那「黃金條款」一案（Gold Clause Case）脫逃出來的險境，在那案中，有少數法官在國家危急期內，竟將參衆兩院及行政當局對於該案曾經縝密考慮的決策，加以推翻。而他們所根據的，不過是聽取兩造律師數小時的辯論，讀了案情摘要，而這種案情摘要是根據着那錯誤的慣例的原則，認爲法庭只能根據法律判決，不能顧及國家政策行爲基礎的事實問題。

勃蘭地法官在「眞正美國主義」標題下，爲兩種我們傳統上的理想辯護：「美國的生活水準」和「廣大的兄弟情誼」。第一種理想，有賴於每人可獲得合理的收入、穩定的職業、合於衞生的工作環境、不太長的工作時間、使人人得有相當的餘暇，這些都是民主政治所必需的條件，因爲「人們倘若在工業上，專門依靠着別人獨斷的意志，那就不自由了。所以設或有了傲慢自負的工業力量，工人在工業上的自由，是無法存在的。資本家的合併組織，必須加以遏制。除非工人們能合作，像在工會裏一樣；否則此種遏制，也終難發生效力。統治和合作，兩者都是工業自由所不可缺少的。」（見原書第三五一——三五二頁）

至於第二種理想，勃蘭地法官認爲尤其是美國所特有的，就是「國籍的平等和個人的平

等的原則」。美國「承認種族的平等，是人類的自由，和眞正的兄弟情誼的要素。根據這一點，美國曾給予歐洲各民族一致的歡迎。」（見原書第三五三頁）

關於國家主義問題，羅素（Pertrand Russell）的論文提出，給予每一國家完全獨立自主的理想和給予每個個人完全獨立自主一樣，主要的要成無政府狀態。我們可看到國際間的無政府狀態，結果釀成戰爭或黷武主義，最後引起國內壓制自由的行動。本書裏竟很少提及聯邦主義（與國家主義對立者）的問題，這是一件可驚奇而尤可痛惜的事。聯邦主義是一種組織方法，在適合人類各集團的互爲倚存下，人們可以儘量獲得自由。

芮恩神父（Father Ryan）提出天賦的人權的陳舊問題。很顯明的，用在這裏的人權二字，是就道德上的意義而言。但是在一個五花八門的社會裏，和千變萬化的狀態下，發生了種種紛歧的意見；究竟什麼是應該視爲在天賦的人權範圍之內的，和什麼是不應該視爲在天賦的人權範圍之內的，這又由誰來加以決定呢？芮恩神父無疑的將說：應該由他的教會來決定，因爲它握有神聖的權力，來解決各項有關道德上的問題。可是一個不承認天主教團有立法權限的社會，惟有傾向於國家機構方面了。毫無疑義的，國家所作的決定，也許並不公允，這是常見的事。但是矯正的辦法，不是蘇格拉底式的反抗，就是公開的革命（假使一切的危險，都已經考慮到）。究竟國家是不是一定比任何其他人類組織的機構更爲不公平，至今尚

未曾有人能加以證明。

倘若我們不談絕對權的論題（依照邏輯而言，絕對權不能有許多，因爲倘有兩種絕對衝突，至少必有一種要不能成爲絕對的），這問題就變成了另一問題，即是如何選擇一種自由和限制的綜合物，而能爲人所樂於接受，同時也能爲大家所服從的。關於這一點，克拉克教授曾發表一很切題的意見。他指出普通的公式，認爲祗要我們不干預別人的同等的自由，我們人人都可以自由，這個公式是不健全的。從字義上來講，這就等於說，一個壯漢，可以躲在街道僻角裏，用一根短棒行兇，倘若他願意冒別人也這樣做的危險。不過，有人可以說，這個原則，並未指明兩種不同的權，在什麼時候，是相等的，什麼時候我吐出眞情的權力，可以等於或不及我求良心上安寧或照常行事的權力。克拉克教授也曾注意到如果我們選擇的舉動，足以決定我們後來的任務，例如我們選擇一個事業、一個領袖，或一個代表等等，考慮我們選擇的範圍，是很重要的。他在結束他的論文時，對於放任主義、社會主義和羅斯福新政的經濟制度；提到好些有興趣——倘若不是完全沒有爭論餘地——的要點。他考慮到放任主義，容許人民有錢，但是又不將錢用到生產事業上，究竟到什麼樣的程度；社會主義的民主政體，是把自由給予個人消費者；和傾向不依從習俗的試驗者先鋒，又到什麼樣的程度。

本文係「自由——它的意義」（Freedom: Its Meaning）安森（Ruth Nanda Anshen）編輯的論叢一書的書評。見「哈佛法學評論月刊」（The Harvard Law Review）第五十四卷第一四二四頁（一九四一年六月）。

⓫載「哈佛法學評論月刊」第四二卷第一四九及三六五頁（一九二八年）

美國批評界的力量

在過去二十年內，一般人對於美國文學史的興趣，曾有顯著的增長；同時文學上所有久已通行的傳統的觀念，曾遭遇到相當的反對。在也許可概括稱為「反清教徒式的」和馬克思的觀點的影響下，那些反對者(1)反對文學是「清教徒式的」「高尚文雅的」和「維多利亞式的」，使文學受習俗上的道德觀念所拘束；或(2)反對文學脫離人民實際生活中的經濟、政治和社會的情況。文學應表達「生活」的口號，這兩個集團都如此常用，以致令人不易辨明他們兩個集團的不同之處，是比較第二集團與他們的假定的共同敵人的分別更大。其實馬克思集團，很可以稱為新清教徒派，因為他們認為文學不是專為享受的（無論其如何高雅），並堅

持我們不應該用純粹審美的，或藝術上的眼光來判斷，而應該看作者是否能遵照正當的學說——在今日應該是政治經濟的學說，而不像以前是政治宗教的學說——來判斷。

文學批評的馬克思觀點，在巴拉德・史密斯（Bernard Smith）的「美國批評界的力量」一書裏，已相當有力地建議出來。史密斯雖曾採納了一點佛洛伊德（Freud，十九世紀奧國精神病學家）的學說，認為在討論性的問題上，予以較多的自由，文學才可以得救；但是他這本書的主要力量，是指向反對印象主義者、表現主義者、審美家和享樂主義者，認為他們在根本上是不民主的，他用社會主義來反對放縱主義。

這一册美國文藝思想史，雖然並沒有自稱它在思想的獨創上，或學術的研究上，有了不起的貢獻；但是它代表了一個正在擴張中的團體的見解，它所論及的許多觀念，的確都有急需以批評的眼光詳加研究的必要。

文學是什麼？文學批評的功用是什麼？有系統的文藝思想史所必需的條件是什麼？上面幾項問題，在任何美國文學批評史裏，都可以找到一些答案。

一

柏利頓（Parrington）轟傳一時的巨著「美國思想主流」，對史密斯的影響極大。在這

本書未問世以前，在英文裏，「文學」這字的定義很爲精確。它以前常和法文的「純文學」(belles lettres) 這字同一意義；並沒有像德國人那樣的用法，伸延到專家稱做某一科目的「文獻」的那種著作裏去。它所包括的是詩歌、小說、戲劇、論文、傳記，以及其他一切可認爲藝術作品的史略等等。官廳的檔案，統計上或科學上的報告，政治、經濟、神學的書籍或宣傳小册，都不包括在內，除非它們的文體特別精雅，使人不論和文內表達的意見同不同意，單爲了它們的文字而值得一讀的。我們並不一定要接受但丁的天主教哲學，就可以和無神論者的雪萊一同承認「天堂」（但丁名著「神曲」中的第三部——譯者註）是偉大的文學，但是現在仍舊很少有人承認數學、天文學、物理學、化學、生理學或法律學中每一個見解正確的小册子，也一定會是一種文學作品。柏利頓不僅是一位文學教授，他更是傑弗遜派民主政治的熱心擁護者。所以他著的一本書，它的書名和副題，表示出兩個不同的興趣，雖然他有偉大的文學天才，但也未能將這兩個興趣完全融合成一個整體。以一部美國思想史來看它，它顯然是不夠完全的，因爲它不僅對於宗教、科學、哲學上的理論，而且對政治和經濟的學說，都未能加以非常公平充分的處理。若說它是一部文學，則關於政治方面的太多，而對於詩歌的欣賞，小說和戲劇的藝術，這方面的評述又嫌太少。但是，使柏利頓這本書成爲一部偉大作品雖然它有明顯的缺點的那種活潑的生氣，却未能被他的信徒們承襲下來。因此，史

密斯對於下面兩個問題，始終不能立定主意，有一貫的主張：文學究竟是否和其他美術一般，我們一定需要特殊的天才及修養，才能欣賞文學或是著作出文學作品？我們是否應該認爲審美的觀點，是少數特權階級的觀點，因此是完全無價值的？所以他堅持在「一個極活潑有生氣的小型社會裏」，「文學才能產生，而易於被人吸收。」（原書三六六頁）同時他又承認一般普通平民有時甚至仇視藝術，並認爲受過教育的人，享受藝術是一種罪過（原書三頁，七十頁）。因此一定要用詩歌及文學教育羣衆（原書一一八頁），領導他們「脫離粗野的習俗和貪婪的癖性，走向心靈等的安寧。」（原書一四九頁）但是在另一方面，他又否認欣賞文學這件事的本身也許就是一種目的。他認爲在文學裏追求美是不當的，因爲這是「遠離共同的生活」，「漠視社會的命運」，「包含着一種自認爲比羣衆的情感與理想優越的感覺。」（原書三五九頁）他又說，文學上的藝術家一定要對選民及社會的道德心負責（原書一一二頁）；並應該以唯物論爲根據，而不以宗教爲根據（原書一一二頁），來傳佈民主的福音（原書一八四頁）。

這些論調的邏輯上的結論，將使我們感覺到，任何無產階級的小說，或任何民主主義的宣傳小册，都是比荷馬、斯本塞、莎士比亞、哥德或濟慈等的詩，更要偉大的文學。但是史密斯却並沒有這樣顚倒黑白的勇氣。他並未敢否認莎士比亞文學的優越處，雖然莎翁確曾看

不起下流社會的人民，不管他們是崇拜凱撒的，或是反叛英王的人。的確我們承認保守黨的批評家，對於領略詩歌的能力，勝過民主派的批評家。史密斯所訂的準則，多半是根據蕭伯納所發表的意見；蕭翁認爲他所著的劇本裏，含有當代人有興趣的社會思想較多，因此勝過莎士比亞的作品。然而他却忽略了文學上固有的和附帶的價值的區別。普通關於社會問題的劇本，例如蕭伯納的劇本，充其量不過含有如何可以增進一般幸福的種種暗示；但是社會情勢一變，人們對它所有的興趣將不復存在了，而文學的本身就是一種高貴而熱烈的享受的泉源。

這使我們想起一般人把文學確是表明「生活」的想法，和文學應該表明「生活」的見解。混淆不清，馬克思決定論派似乎常常爭論着，各時代裏的文學或其他文化的活動，不可避免地要對於決定它的社會經濟生活，加以表達；常常不這樣做的著作家，和那些以例證明不這樣做法的人，應該被譴責爲壞的作家。但是，我們卽使撇開這種說法不講，「生活」二字在這一點上的用法，無疑的，確有一種廣泛的混亂。像許多別的用作有光榮高貴含義的字眼一樣。它的意義是十分空洞的。照這二字嚴格的意義講，除了那些祇限於寫無生界的人們，每個作家都要處理有關生活的。但是那些能言善辯，堅持文學一定要論及生活的人，顯然並未照這二字字面的意義去用它們。其實他們所要求的，是文學應該和他們恰巧感有興趣

的那一種生活有關。像柏利頓那一類的人，對於漢彌登所作的關於製造業及美國財政整理的報告書，感有興趣，因爲這些報告正足以表示他的階級的偏向。可是大多數的人們，却對於他私人生活上的瑣事，如他和雷諾夫人的軼事，或和亞倫柏爾的決鬪等事，更感有興趣。我們沒有一人能對生活中各方面的事，都感有同等興趣，所以每人表達他對於某種生活始終如一的抉擇，是合理的，祇要他不堅持着他所選擇的是唯一可靠的，而強迫人人都要做他而行。在這一點上，目下普及選舉的民主測驗的方法，是不足爲憑的。大部份人選舉郎弗羅、魏爾考斯或萊特，而不選惠特曼或梭羅。像史密斯這樣的批評家們，並不因此感覺受到束縛。

二

批評的適當的作用是什麼呢？史密斯和目前一般人的見解相同，對於十八世紀及十九世紀初葉的批評，加以指斥，認爲它們是教訓式的和道德主義的。他說，社會上貴族化的特性使人覺得批評家就是檢查官，硬要將適當的道德和社會的準則，加在要發表自己著作的人們身上。但是他並未否認眞正的批評家，對構成美學的或文學的優點的地方，一定要有廣大和敏銳的感受性（原書三五八、三七九頁）。我們對於批評與教訓，一定要加以識別（原書二八四頁）。或是像一百年前羅維爾（Lowell）所曾說過的，一定要對歌唱與傳道加以區別。在另

一方面講，社會民主的觀念，使得史密斯的主張，又轉到恰正相反的方面去了（參看原書二一九及三四五頁）。他以爲最理想的批評家，是一個可以影響社會和政治事務的指導者，爲「我們甘願向他領受訓教的人」（原書二一九頁），他可以指導一個藝術家，怎樣可以使他的作品在社會上發生影響（原書三六五—三六六頁）。史密斯深信批評家一定能做到這一步，能判斷任何著作家關於玄學、經濟學、政治學或社會歷史學上的意見，是否正確；因爲他無絲毫懷疑地認爲批評家一經採用了馬克思主義，就變爲科學家了（原書三八六頁）。認識文化裏的階級因素，這是一個批評家所能得到的最高的成就（原書三〇一頁）。但是話又說回來了，即使我們算是承認社會經濟的眞況是偉大的文學的最高試驗；可是我們也未見得一定要承認馬克思主義就是科學上的最後的裁定。一個人可以是位極好的文學批評家，但是仍舊可以懷疑到馬克思的交換價值的理論，是否完全適合經濟上的事實。一個人甚至可能指出，歷史並未依照馬克思及恩格斯對中產階級的消滅，或其他隨唯物論的黑格爾主義而來的種種無可避免的事實，所作的預測而演變。不過我們對於這個問題，不必加以爭辯。史密斯本人有時承認各階級人士，都永久保持着許多有價值的特點（原書二九一頁），無論社會如何變化，決無一階級能夠（或應該）放棄掉他們過去所有的一切經驗（原書二八六頁）。的確，倘若社會和經濟的變化，將過去的情況全部抹煞淨盡，那末，我們就無法解釋爲什麼古代的文學，一直到現

今，仍然爲大家所閱讀並享受的。可是，出乎意料以外的，我們可以引用一段馬克思自己的理論，他認爲藝術最發達的某些時期，「與社會普遍的發展，及它組織上的物質基礎和輪廓的構造，並不發生直接的關係。」（原書二八八頁）

對於馬克思這一段話，加以深切的考慮，就可以使我們認清這個眞理：批評家應該將注意力集中在他們要批評的藝術作品的內容上，力求闡明它所含的旨趣，因此使人對它能有更充分更好的欣賞，而不是耽迷在推測（多少總有點令人懷疑的推測）作者怎麼會寫出這個作品的。

三

在十九世紀時，很多人開始以爲相信決定論，足以使人「科學化」；現在還有些文學史家相信此說的。泰因（Taine）認爲美德和罪惡——姑且假定文學上的，亦包括在內——是「自然的產物，有如糖和礬一般」；他就根據這一假定，從種族、氣候及「時代」等因素來推演並且解釋一切英國文學。史密斯對於氣候的影響，沒有那樣相信，對於人種，幾乎沒有談及。但他所側重的，是當時經濟上統治階級的偏向。他認爲它卽使沒有影響詩歌及小說，却至少是文學批評的決定因素。他所主張的一個要點是，「近代極簡單的歷史上的研究及說明」（原書二六二頁）的假定；就是說，我們假使祇要能認識少數的社會「力量」，就可以演

繹出或推測到任何時期裏文學所採用的格式。這等於是否認個人的天才，或者，倘若你願意那樣說的話，否認各個人的不同，爲文學史裏的一個要素。我們儘可以說著作家的天才，充其量，亦不過是指他的某些特性而言，却沒有解釋出這些特性的根源。可是任何著作家，若果眞有特異的個性，我們又何能否認它們的存在；而且我們也必須認清一個嚴格的邏輯的原則：單憑定律，從來不能充分「解釋」明白任何個別的現象。在任何一個國家，某一時期內，很多作家所共有的特徵，決不能說明他們更重要的事情上不同的地方，例如愛默生（Emerson）與其他新英格蘭的超越論者的不同，或玻氏（Poe）和其他同時期，而且可能在同一社會狀況下教養大了的批評家的不同。而史密斯對於這種的的確確的事實，竟置若無睹。其最顯明的一個例證，由史密斯過分自信的，否認亞丹斯拒絕接受馬克思觀點的原因是由於亞丹斯的個性一事，可以看出「科學的見解」使他認爲祗有用階級的偏向一說，才能解釋這件事。可是事有湊巧，亨利的兄弟勃羅克斯雖屬於同一社會階級和環境，對於馬克思所有關於法律和其他社會現象的發展的意見，却完全加以採納。試問馬克思、拉薩爾、列寧以及其他革命思想家們，有沒有克服了他們出身的那一階級的偏向呢？傑弗遜和馬歇爾二人是屬於同一階級的親戚——可是他們的見解竟如此不同！我們要知道，任何著作家可以是落在他的時代的後面，或是跑在他時代的前面。

其中眞相，是實驗主義者通常對於歷史或其他科目上的科學程序，所需的那種決定論，持有的見解，混亂不清，且不十分適當。科學的陳述，是採用抽象定律的方式，確定某類事項或特點，與另外的事項或特點，是依照相當簡單的關係而發生聯繫。這就是說，我們一定要否認各事都是直接依賴其他各事的。因爲我們如果說甲是依賴着乙的，這句話就變成沒有意思的了，倘若它也是以同樣的方式依賴着別的事也是對的話。因此，堅持說文學表達的方式與經濟制度的種類，一定有關係，也是不充分的。要證明這兩者之間有直接臨時關係，當然需要比一種關係，或甚至相互關係更多的證據——何況相互關係在實際上很少見到，而非相互關係的實例，倒是很多，且極爲顯著。無論如何，認爲我們所謂的文學上的才能或天才，是許多要素的結果，而這許多要素中，單獨一個，或很少數的幾個，不能使我們得到一充分的解釋的；一眼看來，這種說法似乎更講得通。我們所認爲最可奇怪的事，是一個馬克思主義者和一個唯物論者，竟然會否認憂鬱性格在生理上的起因或早有的傾向（原書一八七頁）。

此外還有一個基本的遺漏，就是摹倣力的純粹智力上的要素。實際上，儘管是經過了獨立戰爭和經濟狀況的不同，我們覺得美國文學的風尙大致仍未脫離英國及外國的雛型。誠然，照史密斯自己的證述，我們西方農業各州，究竟是否倣效那商業區及資本主義最發達的新英格蘭州的文學型式呢？

至於駁斥直接臨時關係（即，甲爲乙所必需而充足的條件），並否認彼此所有的聯繫。不過這種聯繫，可能是間接而複雜的，而不是直接而簡單的。假使我們將自有人類以來，千千萬萬代都計算在內，那末，如果我隨意舉出兩個美國人來，他們之間很不可能是絕對無關係的（指他們沒有共同的祖宗而言）。但這並不是說他們就是胞兄弟，甚或是堂兄弟。花與它生長的一塊泥土，當然是有關係的；可是別種的花，也生長在那同一塊泥土裏，而同種的花，也可能生長在不同的泥土裏的。

某些社會上的情況，對決定什麼樣的文學形式，將要成爲風尙，有點影響，因此就可以成爲摹倣的對象；這種假定的設想，似乎也很合理的。可是，這和能夠充分地解釋出爲什麼沈氏（Simms）與玻氏，或羅維爾與愛默生會像他們所寫的那樣寫，是大不相同的。選擇的現象並不解釋變化不同的原由。我們也應該記着，去決定何種方式或風尙曾經盛行——也就是說，超越論獨特到什麼程度，它一般的影響達到什麼程度（第二三〇頁）——是一種歷史上的和統計上的研究，不能僅憑印象來說的。

任何可以稱爲科學化，或有學者風度，立論正確的文學批評史，必須符合歷史上一般的原則，這才能使它不僅僅是一種空論。所以，去假定一些似乎講得通的原則，用它們來推測一定已經發生過些什麼事，是不夠的。我們一定要用批評的態度，細心研究，是否有充分的

證據，可以證明這些事確曾發生過。在這一點，多數馬克思主義的信徒都對他們的教條太過熱心了，因此眞正的批評精神不夠。他們研究美國歷史，是從他們的領袖對於資本主義的生產的分析這觀點出發的。而實際上，美國直至十九世紀末，主要的仍是農業國；因爲美國的土地廣大，既荒且賤，除南方有一個時期有大地主而外，並未有地主階級出現。可是這些文學歷史家們，因爲對經濟有了先入主見，竟遺忘了形成美國批評之發展的最顯明的理智上的力量，例如美國中學及大學裏的傳統。譬如在十九世紀裏，各大學中幾乎都教蘇格蘭的哲學，因此美國思想的各方面上，曾受到很大的影響。耿姆斯 (Kames) 的「批評綱要」，在美國印行了七十餘版；柏蘭爾 (Blair) 及康貝爾 (Campell) 的「修辭學」，美國的中學校裏，幾乎無一不採用。因此，美國和蘇格蘭的經濟情況，雖不相同，可是在文學批評的原則上，兩國雷同的時期，却是很久的。還有，美國大中學校的畢業生不僅是人數增加，而且在全國人口中所佔的比例，亦增高不少；這對於文學的著作和批評的標準，當然有莫大的影響——也許比較任何一個對於寄生的貴族階級的反抗，影響還要大。

史密斯效法柏利頓等人，將美國文學分爲三個時期：(1)殖民地及最初國家的時期，他稱爲地方的，有時也認爲是古典派的；(2)浪漫時期；(3)現代寫實時期。這樣引起了下面幾個問題：「古典派」，「浪漫派」，和「寫實派」，這三個名詞，究竟確定的是指什麼？有充分

的證據，可以證明它們在年代上，是代表三個連續的時期嗎？最後，有充分的證據，可以證明每一時期至下一個時期，其中的變化，是由於經濟上的緣故的結果嗎？我們在討論這些問題時，應該留意到，對於那些文學上的偉大人物們，如愛默生等，古典派、浪漫派和寫實派的人，都認爲他們是屬於自己的一派的。愛默生對於任何一派，都可隨意批評；實際上，他各派的特質都有一點。

我們首先來討論史密斯對於浪漫派批評的觀念。他將超越論者勃里斯考特（Prescott）、玻氏，以及少數南方的作家，都列入浪漫派裏。但是這幾位，究竟在什麼地方相同，倒是很難看得出的。史密斯又將浪漫派與革命派的態度，認爲相等；因爲他以爲這是一般未能繼承到衣鉢的人們的一種夢想（原書六八頁），而由於他們的失望和期望而生的。可是，我們幾曾見過一個社會，其中的男女，畢生從未經歷過失望或期望的呢？這好像是說，浪漫稗史及浪漫劇本，是英國或法國朝廷裏的顯宦貴婦們所閱讀的；而浪漫運動的領袖，如裴克（Burke）及弗烈德利希·希萊格爾（Friedrich Schlegel）等，却的確是反革命的。那末，美國的浪漫派份子中，有誰是代表下等階級的呢？當然絕對不是史密斯所舉出的那幾位。因爲勃里斯考特及超越論者所屬的階級，在前二百年，曾經操縱過新英格蘭的思想的。再則倘若所謂浪漫派，是專指歌頌自然的美，簡樸的生活，謙遜的人民，和精神上的眞情而言（原書二八頁），

我們可以說，十八世紀美國的小說，的確是浪漫派的。史密斯既然認定這些浪漫派份子，是由於時間、地點及環境等所造成，因而就毋須再論及他們在文化上所有借助之處了；可是他忽略了他所認爲的美國浪漫運動的每一方面，都全是從英國發源而來的。譬如愛默生的新柏拉圖主義，可以一直追溯到喀特華斯（Cudworth）及劍橋的柏拉圖主義派。所以我們若研究浪漫派的文學批評，不可忘了柯立利治（Coleridge）的文學傳記。這本書，是在美國和英國同年刊行的，後來在美國不時重版。

我們再論寫實主義；依史密斯的說法，它的特性，在一般可以觀察到人類實況中，可以看出來（原書一八二頁）。史密斯用唯物論的名詞來解釋這一點。他把科學與唯物論併爲一談，認爲寫實派的批評，決不應該考慮到藝術家的目的（原書二八三頁）。可是我們這位作者，太盡忠於民主的信仰了，並未能始終如一的保持着這種態度，而竟毫不猶豫的對於那些著作家們的仁愛的熱望，加以頌揚。

我們大可提出問題，文學上的唯心論與實在論，就普通所公認的意義上而言，是否彼此互相不能相容的呢？它們是否不僅在同一時期內的各著作家們中，即雖在同一作品裏，都不能存在的呢？殊不知凡是藝術的作品，決無一種對於所用的材料上，不加以相當的選擇，和充分的設想的。至於史密斯所採用的任何實在論的試驗中，我們的確不容易看出它們如何竟

能剔開了十八世紀的小說名著，如狄福（Defoe）的「摩爾佛蘭德絲」（Moll Fladers），或費爾丁（Fielding）的「湯姆瓊斯」（Tom Jones）。但是我們現在可以暫時放開這一點不談。我們姑且假定德雷塞（Dreiser）的「美國一悲劇」（An American Tragedy）這一類的寫實派小說，是嶄新的一種現象；我們可不可以說，這就是因爲一個新的經濟階級得了勢的關係呢？可是奇怪得很，俄國居然也有一個同樣的現象，而大家却一致明白公認爲這決不是由於經濟上的任何演變所致，而是由於摹倣而來的。當然我們沒有任何證據，能證明任何新的經濟階級，在美國得勢了，可用以說明那些像德雷塞所著的小說的風尙，或甚至史密斯所擁護的那種批評，在今日之美國，無疑的是握有較廣大的讀者；可是史密斯不惜抹煞事實，力爭一般普通的讀者——我想他大約是指人數最多的階級而言——寧願選讀寫實派的小說（原書一三四頁）。可是在我們銷行最暢的雜誌，如星期六晚郵報，所登載的大多數小說或我們公立和私立循環圖書館裏需要最切的小說等，顯然是屬於浪漫派的，也就是說，它們所敍述的，大都不外乎一種幻想的境界，使得一般男女的讀者們，可以藉此調劑日常生活中之單調乏味。史密斯及其他道德主義者，儘可以爭辯人民不應該這樣做；可是這確是現在大衆的心之所好，即在過去的時候，亦未嘗不是如此的，此乃不可否認的事實。安德生（Wood Anderson）經常是被認爲是一寫實派的份子，對此曾說過：「實在的生活是混亂的，無秩序

的，幾乎總是無顯明的宗旨的；在藝術家的幻想生活中，才有宗旨。我們對於故事、歌曲、圖畫，有決心予以一種形式——使它對於主題逼眞，而不是對於生活逼眞。」「實在論這個名詞，若照它的字面上講，是指生活的實在性而言，總不免是劣等的藝術——雖然它或許是很好的新聞事業。」因爲我們一定須記着，人們對於藝術作品的興趣，並不在乎它像攝影般的，絲毫不爽的準確，而在它在讀者心裏所引起的各種心理上的作用。

史密斯之反對佛蘭克・勞里斯（Frank Norris）之以浪漫派自居一事，至爲有趣。勞里斯確曾認爲浪漫派與其他各派之相反，猶如特別之與普通的相反，隱暗之與明顯的相反一樣。所以在他的作品裏，他所採選作爲對象的，並不是那些佔大多數的西方溫良人民，而反倒是一般當地的冒險份子，牧童、礦工以及諸如此類的人物。由此可見，這與浪漫主義對古典主義特別注重人類共同特性的這一先入成見，歷來的反抗，不謀而合。史密斯以爲他指認勞里斯爲一寫實派，是確當無疑的；因爲勞里斯「覺得實在的情況，比較幻想的世界，尤有意味。」雖然那所謂實在的情況，並不是指一般平民的生活而言。但是，在勞里斯所描寫的裏面，難道就沒有幻想嗎？這就難怪勞里斯對於史密斯的文學實況的試驗，力加指斥了。因爲他的試驗，僅涉及於平常的或相識的男女們的生活實況，而未及於那些特殊而貴重的人們的。

史密斯對於古典派，言論很少。他用這個名詞，多半是指德累登、波普、阿迪生，以及約翰遜博士代表的那一類文學及批評文字。同時他又指斥我們殖民地的和最初國家時期的文學裏，所有摹倣這一類的作品，是非美國的。殊不知文學上的國家主義，不僅與着重民主政治及階級鬭爭等，不能完全符合一致；而這種奧古斯丁式的文學，除顯出曾受法國的影響而外，而且也像大多數的現代著作一樣，從希臘、羅馬承襲到古典的傳統。直至今日，美國和其他各國裏，受過教育的人們，都曾讀過西西羅、霍來士（Horace），以及歐克里德（Euclid）的著作；不祇是一般執有土地，或經營貿易的貴族士紳們，即是農民的子孫，或其他出身低微，在大學裏自力攻讀的青年子弟們，也未嘗不是如此的。其中實情是現代國家和方言文學的興起，對於具體表現在基督教和希臘學術上的西方文明社會，並未曾完全毀滅。人文主義的文化，有如科學一般，從來不是純粹的國家主義的。宣揚擺脫借來的文化的特點，簡直就等於說，法國應該擯棄過去一千五百年他們所用的語言，而再回到居爾特的方言上去。

關於這一點，我們却值得注意到浪漫主義與國家主義的密切關係。在美國方面，當然是在獨立戰爭時期，我們爲維護國家的榮譽，及反對英國的自負的態度，國家主義纔有其昭著發軔的迹象。在革命戰期，以及隨後的時期內的文學，尤其是在佛蘭羅（Freneau）及裘爾・巴羅（Joel Barlow）的作品中，可以看出來。但是後來的國家主義，對於我們從希臘、羅馬

文化中所承襲來的理性，和人文的古典傳統，也是一個強有力的反抗者。愛默生對於做效過去，曾力加反對；他堅持我們同樣是人，應該表明我們自己的生活，鼓勵這種國家主義。惠特曼在他的早年作品中，對此尤是嘵嘵不休，曾不憚煩將美國的民主政治，與衰弱的歐洲，兩相比較。在馬克・吐溫 (Mark Twain) 的「國外的無辜者」(Innocents Abroad) 一書及其他的著作中，這常接近於尊崇實利主義。但是羅維爾曾大加反對，認爲如此做法，其勢將使美國與世界普遍文化的來源隔絕了。我們在美國的人們，難道不能欣賞但丁及塞萬提斯嗎？世界文學中，最美的部份，是可以翻譯的。世界上儘有好多關於我們的事，是以前希臘人或英國人所不知道的，或從未談論過的，這是事實；可是眞正有人性，並不就是說將別人的成就，全要一脚踢開的。我們既然不應該做效英國的批評家，或贊成他們所做的每一件事；可是我們也不能對每一件事祇要因爲是美國的，就都表示贊成。浪漫派的觀念，是着重地方的色彩；可是莎士比亞的劇情可以發生在希臘、羅馬、意大利，或虛無飄渺之鄉，也可以發生在英國本土。文學創作出來的不朽人物，如約伯、幼里塞斯、伊尼亞斯、阿周王、哈姆雷特、浮士德、吉訶德先生等所以能引起我們的興趣，並不是因爲他們屬於某一個國家的，而是因爲他們也是人。所以在文學中，如果着重國家主義或地方性的色彩，而置人性基本普遍的特質於不顧的，終久也不過是一個誇大的鄉土觀念而已。

關於這一點，假使那一些常說「高尚文雅」的傳統的人們，果眞能夠把這個時髦的名詞，究屬何義，惠賜一點更明白的指示，那就很值得我們贊佩了。史密斯有時論到它，把它說成好像在一八一五年才開始，是世襲的貴族反對商業社會的一種反響（原書四一頁）。但是有時他却把它和中產階級或商業集團的態度，併爲一談（原書五一頁）。可是商業集團的得勢，早在獨立戰爭發生以前；其勢之盛，在非拉得非亞、却爾斯登及紐約等處，不亞於波士頓；雖然在這幾處中心，文學上的發展不甚相同。無論如何，假使我們以爲「高尚文雅」的傳統，是屬於貴族派的；那末，我們對於下面的一句話，將不勝驚異之至了：「他雖高尚文雅……然而他却容納了大陸文學。」（原書二六八頁）對於大陸文學的興趣，一直到近來，的確是只限於我們的上等階級的。

在另一方面講，我們在文學批評中，高尚文雅傳統的特性表現，在殖民地時期內可以找到的，在今日也未嘗不能找到。其最顯明的實情，確是由於每一批評家的個人見解，未必總是代表他出生的那一個經濟階級。史密斯大體上主張馬克思主義是表達下等階級的人生觀的（原書二八六頁）；但他也不得不承認大多數美國工人的人生觀，是資產階級的（原書二八七頁）。

我們若說史密斯的這一本書是代表文學中爲主張經濟決定論最強的一書，這又似乎太不公允。因爲那些附和經濟決定論的人們，很可能否認史密斯認爲批評對於生活的普通情況的

陳述和反應，比較小說，尤爲直接，這種假定。他們可以指出一個鐵證，即是讀小說的人遠超過讀文學批評的人，而寫作文學批評的人，也祇限於更少的人。那些一向相信文學可用社會經濟的原則，加以解釋的人們，也很可能對於美國的眞實歷史，加以更密切的注意，並作更有效的運用。一個馬克思主義者，並不須追隨着史密斯，忽視迦太基、雅典、威尼斯和近代英國的歷史，也不用主張「商業社會的傳統，是不能與帝國相稱合的。」（原書二六六頁）但是最顯著的事實，是文學批評家的各異的態度，並不符合經濟組織上所連續出現的形式。倘若我們能研究到同時代各對立學派所有的分界，這種論點將顯然的尤爲無力。因爲經濟上的來源和地位，所有的差別，決不能將一般新人文主義者，從這些著作家，如史賓格（Spingarn）、曼根（Mencken）以及他們的信徒們中拆開的。所以我們如將很複雜的而極度個別的現象所有的廣大的範圍，減縮爲一個太簡單的型式，這也不是一個好的科學方法。

本文要旨，見著者爲巴拉德·史密斯「美國批評界的力量——美國文藝思想史的研究」一書所作的書評；原文載「觀念歷史月刊」（Journal of the History of Ideas）第一卷第二四一頁。（一九四〇年四月）

自由主義與俄國人的意識

一般美國人，對於俄國人生活裏面的強烈情調，向來有一種深刻的印象。他們的容忍、節制和妥協的精神，雖不能說是完全缺乏，却也是太薄弱，而這些精神，正是我們傳統的自由主義的要素，這一點也給了美國人很深的印象。在俄國的政治方面，從保皇黨和革命黨這些極端黨派的過偏的勢力裏，還有那聲勢微弱的，我們可以把它叫做自由派的民主憲法黨等等派別裏，就可以看出來。在君主政治派和社會主義派裏面，其極端份子的勢力亦復趨於過偏。其他各國裏的社會主義者，相信迫切而徹底的革命的人（德國斯巴達卡斯團團員或共產黨人）是佔少數，可是在俄國却佔大多數。在君主政治派裏，也有同樣的情形。一九〇五年革命的

失敗，其原因，是由於社會主義者堅持要刻不容緩的施行他們的全部計劃，而決不肯與曾經出力贊助其革命成功的「資產階級」，稍示妥協。君主政治派，雖有盟國的慷慨援助，其地位終亦未能恢復；原因也是同樣的由於他們對於舊有的權利，一絲一毫都不肯放鬆；例如他們堅持，在那些經高爾却克(註)和但尼京將軍爲他們所征服的土地裏，以及別的地方，地主的代理人在管理方面，一切仍沿用舊章。因他們缺乏和解或妥協的精神，甚至那豁達大度的羅夫親王所組織的聯合政府，在他繼承俄皇尼古拉的大位時，雖曾受到民衆普遍熱烈的擁戴，終仍不免也遭失敗。

在宗教的生活裏，他們也同樣的缺少中庸之道。俄國可算並無自由的基督教。除了最近組織的少數集團外，人民如若不是完全接受希臘正教所有的陳舊不堪的超人工具，就是徹底的實驗哲學派或虛無主義派，否認宗教上的一切的價值和權利，而簡直認爲是一團糟的迷信。

一般熟悉俄國生活及文學的人們，可以舉出很多相似的例子，其中大多數的人物，倘若不是曾經一番艱苦，纔能一朝得志的無聲無臭的幻想家，就是一般毫無情感而令人討厭的活動份子；因此產生了一種對於人生的成就，殊少樂趣的印象，和這同樣的情形，恐怕我們在任何的文學裏，都未見得能找得到。

波蘭的歷史裏，也有相似的情形。幾乎令人有鑒於此，不得不認爲這些現象，是由於種

族上的特性所致。或許可以用斯拉夫族的意識或心靈等一類名詞，來加以解釋。但是我們對於種族上的秉性，除了人民在他們的生活裏所表露的以外，一無所知。如果把這些表露在外面的情形，就認爲是種族上的秉性的話，就好似用痲醉劑的原則，來解釋鴉片的效力一般了。而且，更糟糕的是我們被「俄羅斯的」這字，就像被「德國的」(German)、「法國的」兩字所矇混一樣，認爲它是指整個的俄羅斯而言，竟欣然相信以爲它是一種與衆有別的社會意識，具有個人一切的特性。這種社會精靈論的學說，就是阻礙各種民族間互相諒解的主要困難之一。譬如有一外國國民，來美國作短期的訪問以後——甚或並未來訪問過——可能很有自信的描寫出一個典型美國人的模樣。可是那些比較認識得更清楚的人，是能夠認出美國國內還有各種不同類型的人民。而俄國的人民，比美國人民，甚至還更複雜。

我們對於一種固定的種族上的心靈或意識，雖認爲無解釋的價值，可也不至於使我們竟無法看出俄國的精神上的生活裏所顯出的特殊的習俗，或是看不出這些特質是如何與俄國的生活狀況有關係的。至於俄國的精神上的生活，其最顯著的事實，是俄國直到最近，才加入歐洲知識的交易潮流的。羅馬在中古及近代的歐洲，奠定下基礎，俄國則以前從來未會與羅馬發生過直接的關係。它的基督教，是從中古時代的拜占庭接下來的。可是，不久韃靼族就侵略並統治了俄國，基督教在俄國南部，剛在萌芽的時期，就遭到了摧殘；因此就連那一點

黯淡的文化來源，也被截斷了。有人說西班牙人變成這樣不能容忍，是因爲他們爭取獨立，和回教的統治有過長期的戰爭。倘若這個解釋是對的話，那麼俄國人更會是不能容忍了，因爲韃靼統治者還沒有沙利根回教徒的那種優美的文化。

無論如何，俄國直到彼得大帝的時代，才經過了波羅的海，與西歐發生直接關係。歐洲文化的輸入，大半是由於一般專制君主們，爲了軍事上或政治上的關係，強迫所致的。在最近的時代裏，其顯著的特點，如一七二六年俄國所創設的第一所普通中學，及一七七五年成立的莫斯科大學。不僅其校中的教員們，甚至大半的學生們，都是德國人，這一般人，是隨着統治的德國王朝和波羅的海各省的吞併，來到俄國的。我們也還記得，十八世紀裏歐洲的文化，在它的表面上，是仿照路易十四和路易十五世的朝廷所擬定的模型。佛祿泰爾和百科全書編纂者的自由主義，雖是由凱塞琳二世輸入俄國，但是那淫佚的女皇，對於她的臣民們所施的壓迫，並未能稍減，最後終究釀成了革命。因此種種的原因，俄國民衆，對於歐洲的文化，是並不十分感有興趣的。

在十八世紀裏，甚至宗教上的自由主義，因法國革命，及拿破侖的侵略，所發生的反應，竟也受到了阻礙。在十九世紀，俄國在克里米遭遇慘敗之後，優柔寡斷的亞歷山大二世，解放了農奴，玩弄了某些自由思想。除了這幾年裏，俄國的政府，是一向在那一般直認

不諱的狂熱反動份子的手裏。「前進」這名詞，經政府的命令，禁止通用。尼古拉一世曾指大學校爲一豺狼的巢穴，其表示羅門諾夫的態度，可算最爲深刻。他們對於知識的啓廸採取如此仇視的態度——一種宗教的狂熱主義和政治經濟的頑固自守的混合物——無怪乎在第一次世界大戰期內，俄皇竟被一個爲人所不齒而又横行不法的僧侶拉斯蒲丁所制服。

俄國既幾乎完全是一個農業國，主要的是地主才有教育與文化上的機會，所以最初，解放的企圖多半還是由於這一階級的人，因主持人道主義而發動的。因爲政府方面世襲和專制的特性，當然對於所有類此的舉動，一概都認爲有反動的嫌疑。直到十九世紀末年，大規模的工業，才告成立。卽雖在那時期，很多工人還是在某些季節裏離開自己田園的農民；他們收入的工資，依照法律的規定，仍是屬於未曾分産的大家庭裏的。

我們的心裏，如果有了這些背景，將不難了解俄國在政治上，何以如此無經驗。在專制政體下，凡有關政府方面的事務，決不容民衆參加合作，甚或發表意見，亦所不許。人民對於政府所制定的一切，衹能俯首接受，否則唯有轉入革命黨。革命黨在其組織方面，必須非常機密，所以在其主持的政府裏，也是十分專制的。一個革命黨派，如要生存，必須黨人對於他們的領袖，能有盲從的信心。總而言之，任何一方面的政府，都是不能建立於自由討論的上面的。

有了這一個背景，我們可以追憶到英國和美國的人民，雖久慣於議會制的或地方制的自治政府，且具有豐富的經驗，但是他們也曾有過數次爭執，非訴諸武力不能解決。我們如果期望俄國人民，也能用我們的議會制的方式，來解決一切基本上的爭點，眞不啻是緣木求魚了。

容忍與和解的精神，從來未能由虔誠的決心中產生出來，唯有從長期艱苦的經驗上，才可得來。同時這種精神，也祇有當生活中主要的禮儀的最低限度，已無所爭執時，始能有作用。當我們回想到英、美、德以及意大利等國的保守派份子，爲了對付急進派，曾如何不惜採用非法的強烈手段。俄國的情形也就不再是例外了。

我們現在對俄國生活的歷史背景，所作的簡單敍述，也能用來解釋俄國人對宗教、哲學和文學態度的特性。

俄國的教育，直至最近，還是祇限於上等階級的人士；所以無怪乎大衆的平民，一向仍舊信奉他們最初的正教——卽中央政府的力量所支持的正教，其旨趣與自由宗教生活的狀況，恰是相反的。不過，我們不要忘記，俄國的教會雖未曾經歷過，像基督新教徒在改革運動期內，爲擁護良心上的自由，所遭遇的一切艱苦，可是俄國教會的本身，有一部份是早經彼得大帝改造過了，因此成立的一個派別，不過是由於幾千萬個俄國人民，對於宗教上的改

進方面，無意再採取步驟，即使那是很小的一步。

俄國人精神的生活的一個重要特點，是對於專門哲學的一部門，不甚注意。俄國人在實驗科學上，雖曾有過卓越的貢獻——例如，門德列葉夫（Mendeleief）在化學上，巴夫洛夫（Pavlov）在生理學上，羅拔柴夫斯基（Lobachevsky）在幾何學上。然而他們在哲學上，却從未曾有過任何第一流的重大貢獻。（梭洛維也夫 Soloviev，俄國最有名的大哲學家，是一個神秘的預言家。）由此可見，俄國人所感興趣的，仍然不是屬於社會學裏的具體問題，即是屬於神秘的宗教上的臆測，而不是科學方法的抽象問題。馬薩利克（Massaryk）在他的巨著「俄國的精神」一書裏，曾經評論到這一點，認爲這是由於學識的性質問題，自從休謨（Hume）及康德（Kant）以來，它雖曾激動了人類的意識——其原因並未曾明白說出——竟未能在俄國發生影響。

然而，科學與哲學的全部歷史，已經很明白的顯出了批評的或懷疑的精神，使我們可以不再信任一切有迷惑性的概論，或彷彿可以不言而喻的眞理。不過這種精神，祗有經過長時期的科學修養，才能獲得的。在第一次世界大戰前，曾有過幾次朕兆，顯示俄國人對於哲學的興趣，已有進步，其最顯著的，就是洛斯基（Loskii）的著作。

同樣的考慮，可以使我們以正確的眼光，看出俄國文學裏的強烈的情緒，如杜斯妥也夫

斯基、高爾基和安德烈夫等所代表的著作。俄國的文學，大半都是描寫受着自然的災禍，和俄國生活裏毫無希望的社會任務所壓制着的弱小的階級。人們的知覺，既飽嘗了痛苦，焉能再有希臘式的寧靜的情緒，來從容沉着地觀察到整個的生活。然而，屠格涅夫的藝術，不是與索福克利斯（Sophocles古代希臘的悲劇詩人——譯者註）一般，同樣的給予我們一種高尙的境界，和精妙的技巧嗎？現在他的藝術，已不是純粹俄國的了——可是人也可以同樣的說，莎士比亞已不是純粹的英國的，而是歐洲的了。

本文載「The Survey」第四九卷第七三一頁（一九二三年三月一日）

㊟俄國反布爾希維克派的領袖

爲沉思的生活聲辯

我首先應該自認，我這個題目在措詞上，似乎不很適當。因爲一般在大學裏已領略過沉思的生活的人，以及那些在社會上做事的人，願把他們的事業，暫且放下片刻，摒棄一切必要的權利，而回到學校裏來，嘗試一下學校裏所給人們的好學或沉思的生活。所以我覺得對於這兩類的人們，並無爲它聲辯的必要。

換一句話說，我現在假定一般在社會上做事的人們，深知道事業上的和商場上的生活，是如何的令人不快。他們須終日的不停工作，甚至都沒有機會來仰視蔚藍的天空，或遠眺嫩綠的田野。誠然，有時一般實幹者，把那些被認爲是專力於沉思的生活的人們的造詣，估計

得過高。這正中了古代格言所說的：「別人家的草地，總好像是更綠些」的一句話。

我一直宣揚應該尊重純粹理論的研究，我的同事們，倒也並不限定是本校的同事們，或許有點冒犯的地方。諸位在此聽我演講，你們所聽到的，不過是本校學生慣常所非聽不可的一種撮要。

爲免除誤會起見，我要鄭重聲明一下，我不願意在任何情形之下，令人看輕了實際生活的重要性，或是令人漠視了那些目的在注意物質條件能使人類的生活，不僅是尙可敷衍，還要能過得很舒適的工作。可是同時我再要申說一下，我們決不能祇因實際的生活，確係重要，且不容忽視，而竟遽行認爲理論的生活，就無足輕重；或說是它縱然重要，也不過祇限於它對實用方法，能有所補助的範圍之內而已——例如說理論科學，其本身並無多大用處，祇有應用到工藝學或這一類的事情上，才有價值。我認爲這種觀念，在理智上和道德上，都是大錯特錯的。因爲心重要，而竟認爲腦無用，這種想法，是在理智上的錯誤。純粹理論或理智的幻想是人類智力上的一種運用，把這種價值估計得太低，是在道德上的錯誤，因爲這種運用，是人類精力上的最圓滿的運用。如果否認它的價值，將令人類的生命貧乏無味，其愚眞不可及了。

在歐洲一帶，「美國化」這名詞，是經常用以指沒有幻想的活動而言，是專力於種玉蜀

黍以餵豬、養豬以便多種玉蜀黍的人的那種活動。有些歐洲人，認爲這種純粹不加幻想的活動，具體的表現是梅斐斯脫斐尼斯（哥德所著「浮士德」裏的魔鬼——譯者註），它在暗中一定是很活動的，同時主使別人活動，從來看不到天國的幻想的重要性。我不願意認爲這種觀念是對於美國的一種公正的描寫。可是，美國人終日碌碌，孜孜不休，倒像是他們顯著的優點，而那些爲求徹底了解而追求理智上的生活的人，卻常被認爲是「自炫博學的人」或是「蠢材」。

此種印象，深植於美國傳統的習俗上。清教徒向來藐視世俗上的享樂，以及那些在快活山下，繞着五月柱跳舞的人們。他們可算曾爲美國的實際生活，樹下了一個規模。因爲人們旣大家努力於開拓美洲，生活上辛苦勞碌難得再有餘暇，來爲藝術而從事藝術上的工作，或是爲滿足好奇心而研究那與己無關的理智上的新奇觀念。這一點，我們可以由下面所述的事情裏看出來。美國人，大體上說，對於公路或其他各種天然美景，向來不大關心，聽任商業廣告招牌及其他令人討厭的裝置，來損毀其美觀。如遇有思想較爲進步的團體，有意來矯正這種惡習，我們的法庭——保守主義的自然維護者——就常常加以干涉。我們再可以看到，在幾年前，頭腦實際的商人，對於反對利用尼格拉大瀑布發電，而主張保全它天然壯觀的那些多情善感的人們，表示輕視；由這件事，我們也可以看到這一點。

但是尊崇永遠不停的行動，認爲是一種極端快樂的生活；這種觀念，已成爲美國文學及哲學裏的傳統習俗之一部份。無怪乎郎弗羅與老羅斯福總統，二人的性格雖是大不相同，但都相信那所謂的「忙碌的蜜蜂」的哲學：利用每一刻燦爛的光陰，努力向前進，努力向上進，從來不問向上是什麼地方？向前是爲了什麼緣故？我們只知道「不是做，就是死」和「不去問是什麼理由」。因爲這種性格，才使實用主義成爲美國國家的哲學，才使對於機械的前進定律所有的微薄的樂觀信心，成爲美國的信心。

對於上述的見解，反對者接踵而至，多半係在人類中最聰明、最好的人，無論如何，也是在人類中最爲人所敬佩的人，如先知、偉大的宗教領袖、藝術家、大科學家等輩。我不提及東方的宗教，因爲我不願涉及我們的智慧究竟是否較高的問題。但是我們自己的聖經，曾教給我們說，人們不是僅靠麵包而生活的，而且還需要幻想。宗教大師曾教過我們說，最高的樂境，是對上帝的幻想，而不是亟亟於俗世上的事務的努力。在藝術的境界裏，我們已知道美的幻想，不僅是一種奢侈，而是藉此可以得到眞正的拯救，因爲我們在這裏面失去了時間性或爭鬪的感覺，而爲我們所思索的對象所包圍，而混合爲一了。在理論科學的境界裏，也是同樣的。科學之有進步，不是由於那些實際發明的人們，因此可得到物質上的報酬。科學家們，也不是被助濟世人的慈善心腸所推動，而才有原理上的發明的。祇有能對他研究的

對象，一心沉思的人，纔能成功。設若認爲任何事，除了數學與物理學或甚至生物學裏面的一小部份，已能得到實際上的應用，這就大錯特錯了。殊不知理論科學裏的眞實推動力，也不過是天然的好奇心而已。

我們全都有好奇心，不過有的人受了環境的影響，漸漸失去了這種感覺。當科學家解決了一個問題時，好奇心的滿足，使他得到無上的快慰。在那時，他會跳起來大叫道：「我知道了，我得到它了。」這是了解亞里斯多德的神的生命說的秘訣。數學家是神的使者。

關於科學史，有一種不眞確的原理，認爲今日的科學，是現代的機器和工業的產物。可是其實情，恰是相反的。工業不獨是受像牛頓、賴普萊斯、高斯、法拉第、麥克斯威爾等大科學家的惠賜，而且是奠基於他們的造詣上的。他們這幾位之中，對於自己所發明的原理，如何實際應用，却沒有一人是感有興趣的。

葛萊斯東曾問過法拉第，他的發明，究竟有什麼價值。法拉第答道：「總有一天，你要徵它的稅的。」這就是實用的原理，最後的一個反證。

當耶拉戰事方殷的時候，黑格爾仍忙着著作他的「精神的現象學」一書。有人以爲這簡直是太荒唐了。可是再一回想，耶拉之戰，已成爲過去的事實，早經消滅無遺了。而黑格爾的哲學，不管是好是壞，却仍舊存在。

有人認爲阿基米得應該爲防禦叙利基斯而工作。但是叙利基斯已滅亡了，而阿基米得所完成的工作，直至今日，仍有影響。

達爾文曾被倫敦泰晤士報，大爲責難：「在世界秩序的基礎已遭動搖的時候，還有閒功夫來搞這一套思辯的理論嗎？」

柏拉圖對於雅典政治的態度，現在沒有人再感有興趣了；可是他對於理念的哲學，至今仍是未衰。

實際的行動，往往是一種妥協，很難得完全滿足我們內心的慾望。祇有在沉思之中，我們才可以面臨絕對的佳境。如果我們的行動，是有一指定的方向的，而不是一種漫無目標的永恒的動作，這種幻想，的確是絕對需要的。但是最重要的，這種幻想的本身，就是人類的最高精力的運用，也就是說人類意識的精力的運用。索福克利斯曾說過，智慧是快樂的主要部份。

本文係著者在芝加哥大學的演講詞。

古道猶存

有一天，我的從弟森姆，衝進了我的房間裏，正在揮舞着一本很漂亮的書；這本書是伽利略所著的「關於兩種新科學的問答文」的英文譯本。他用着慣常唐突的態度，開口說道：

「看啊！請你立刻給我答覆，這本書，究竟是不是一本準確的譯文呢？」

我道：「啊！我從來未曾自稱過是一個偉大的意大利文學者。不過我所能說的是，這本書的譯文，大體上很準確。你爲什麼如是的興奮呢？」

他答道：「因爲你和我，爲了伽利略，已爭論了好多年；你曾認爲他的問答文，是人類心靈上的最偉大的傑作之一。現在我已有了一本英文本，我不願你賴掉，又派那執筆翻譯的

人的不是。」

我道：「你說下去吧！你儘管放心，你也不必管那譯述者的閑事。你究竟曾自頭至尾讀過這本書了麼？」

「沒有——可是我儘有資料，很夠控訴你用虛假的托詞來誘惑我，叫我花掉了我的血汗錢，還要耗費掉我的光陰。你看！這本書，伴充着是一連串的問答詞，可是這些發言的人，不過是一些傀儡罷了。這書裏面，很含有戲劇性的趣味，就好像歐几里德的教義問答一樣。」

我道：「不盡是如此吧！可是爲了家庭方面的安寧着想，我就承認便了。」

「好吧！那末，至於實質方面呢？它是不是一篇冗長累贅的文字，所講的事情我們在任何中學校的機械學的課本裏，儘可以毫不費事的找出來的呢？」

我答道：「我或許可以再和你討論下去，指出幾樁事——例如，拿無限量這個問題的解決方式來講。這個問題，曾經困惑了人們的心靈好多年。可是這還是一個次要的問題。其主要的事情，是在這一本書裏，伽利略首次爲機械科學，定下了計劃，並奠定了基礎；同時又爲現代的物理科學，制定了眞確的方法。物理學是人類心靈上那麼人人驚奇的一大創造。你們中學校裏的物理學教本，必已令你們對於這一觀念，變成痲木而無味了。但是你切不可因

爲一張曼德洪或尼格拉，或星光燦爛的天空的照片，不是藝術上的傑作，就遽行斷定它所拍攝的對象的本身，也沒有宏偉壯麗的地方。」

森姆反駁道：「你說的，或許是眞的，可是我總看不出這本書有什麼宏壯的地方。那發明滾轉的磨擦力，和用打火石引火的人，或許是一個特出的天才，和人類的造福者；但是我總看不出陳列在博物院裏面的一個車輪，或幾塊舊火石，究竟有什麼宏壯的地方。」

我想解釋一下：「宏壯一事之能看得出與否，並不是祇靠着其對象的本身的。你一定也要在一恰當的地位，並有相當的準備。你的心，和你的耳，一定要配合好去聽『天體的音樂』。我祇能建議你去回想一下，一般人們以前有很長的時期，在智力和身體方面，是如何受到權威的管制。人們就好像一羣羊，跟隨着那些恰巧在他們前面走的人。雖是那蔑視神明像普羅米修士一樣的巨人，在大自然變化無窮的迷津裏，因無法找出一條正確的途徑，仍不免橫衝亂闖，終至於毫無所獲地迷失了。希臘人自發明了幾何學，曾提高了人類的地位，與神平等；幾何學是第一個具體的絕對眞確的學識，而能有無限制的發展的。但是過了差不多二千年，伽利略才發現了應用數學上的定律，人也可能操縱大自然。因此他不獨加強了我們應付自然的力量，而且給予我們一種幻想，能看透無限界的過去及將來，遠超過人類渺小生命的短促期間。」

森姆不耐煩的大聲叫道：「你們這一般的書呆子的毛病，就在你們太缺乏實際上的知識。假使伽利略果眞推翻了經院哲學，而建立了現代科學的方法，又有什麼呢？在三百年前，這事已經發生，而且已經結束了。我們爲什麼還要繼續地誦讀着，永遠對它驚奇着呢？我們爲什麼不趕快醒來，留意到現在世界上，正在進行中的別椿事上去呢？現在難道就沒有新的事情發生過嗎？那些事情，是不是可能比你的這位了不起的意大利人的傑作，更爲了不起的——並且對於我們更爲重要的——呢？」

我答道：「也許是的。可是，親愛的森姆呀！你想經院哲學是已絕滅了，伽利略的工作，是已結束了，你却錯了。請你讀一下我們最高法院的判決案，並注意着他們會如何的採用了經院哲學的正式定義的方法，還是依靠着那已早經死去，不可能會知道鐵路及近代勞工狀況的權威，而處決那些最緊急的日常實際的問題。請你再注意，每日報紙裏在處理問題時是不是時常求助於那些以前的權威，那些不可能會……」

但是在這個時候，森姆已不能再忍耐下去，僅說了一聲：「啊！你簡直是毫無希望！」就離開我而去。留下我來回想，伽利略對於物體墜落定律的關心，據當時一般虔信教義、認眞嚴肅的人們看起來，是多麼幼稚而無用。好像今日的實用主義者一樣，他們所深切關心着的是，哲學應該立卽有實際上的結果。

本文係作者爲伽利略（Galileo）著「關於兩種新科學的問答文」（Dialogues Corcerning Two New Sciences 亨利・克羅 Henry Crew 與阿爾方蘇・地・薩爾維俄 Alfonso De Salvio 合譯英文本）一書所寫的書評，載在「新共和」（The New Republic）第十一卷第八十五頁。（一九一七年五月十九日）

美國自由主義的將來

一

「自由主義」這個名詞，現在通常是與過時的經濟學上的個人主義的原理，或一種政治上的趨勢，相提並論的。這種政治上的趨勢，是撇開了明晰的思想，而給予一般軟弱的人們，一個特別的避難所；因爲他們對於天堂或是地獄，無法加以確定的選擇，於是祇有指望着把這兩方面最好的特徵湊合起來。在這樣一個時候，我們倘若要想確定對自由主義的信心，却也未免太空想了。但是我們對自由主義和自由文化，也未嘗不可以從寬處着想。在我本人方面，我寧願認定自由的狀態，是一種對啓廸的信心；是一種對進化，而不是對一大套

學說的信心；是一種由於人類心靈上的成就，浸染了自豪，惟鑒於世界上的幻景，遠超過我們人類的希望和思想，而不得不用深摯的謙恭來粉飾着的信心。至於「信心」二字，如有人用不着的話，也不妨把自由主義解釋成是一種唯理主義，它很合理性，足可以令人看到純粹推理的限度。

自由主義常被誤認爲是一套新的教義，由一般自稱爲「自由主義者」的新派教士來擔任教導的。但是自由主義，是一種態度，而不是一套教義——那種態度，對於一切表面上講得通和不言而喻的命題定理，都必須加以研究，並不是想去推翻它們，或另求其他有替代可能的理論，而是設法搜集證據來支持它們。在我們決定究竟何種有可能性的理論是比較最有根據的以前，還必須再行詳予研究。這種對一切可能的理論都加以考慮的態度，和全體保守主義者及幾乎全體革命派份子極爲不合。因爲保守主義者，牢不可破的堅持着那些既定的事實，深恐我們一旦懷疑我們承襲下來的信條，人生一切寶貴的價值，就將因此完全毀滅了。至於革命派份子，因爲對於現有的習俗及混亂狀態所有的一切流弊，有了深刻的印象，就傾向於信仰某些聽起來了不起的原則，而竟毫不顧及在那調整新舊原則的過程中，所引起的一切糾紛、妥協、危險，以及艱苦等等。因爲自由主義富於人道的德性，用對比的方法，揭露出革命份子和反動份子這傾向極端的雙方，對社會的鬪爭所共有的殘酷無情，以致使他們全

都同樣的感到惱恨，而且也許內心感覺到羞愧。在另一方面，自由主義認爲生命是一種冒險的舉動，我們在新環境下，一定要冒一番危險，我們不能保證新的一定總是較優或是正確的，而且在這種冒險的舉動中，進化是一種不確定的成就，而並非一種必然的事實。

狂熱主義者堅持着他們自己唯一的原則，在竭力維護這種原則的時候，竟不惜將人類拒之於慈憫之門以外，正因爲他實在不能看得出有其他可能的途徑，認爲除此以外，祇有混亂或罪惡而已。可是合理性的思索，啓廸了我們的心靈，使我們能看到其他的可能性。並使我們能夠看出在任何一個時期裏，政治上的辯論所集中的「是或否」的問題裏，多半含有錯誤的替代辦法，和不適當而褊窄的臆斷，其結果使可能解決的範圍，反而不必要地縮小了。所以自由主義者在任何當代的辯論中，通常會引起雙方面的敵視態度，有時提出一種解決方案，竟顯出雙方所爭執之點，本身上就是一大錯誤。試看在我們這一時代裏，會發生過多少爭論，當時認爲是關係極爲重大，一個錯誤的解答，會造成無窮的痛苦，一種正確的解答，就能把我們帶進塵世的天堂！再看這些爭執，有時曾經圓滿解決，有時或已被置諸腦後，而其結果，並未造成兩爭執方面所預料行將發生的禍福，類此情形，眞不知有過幾多次了。

在歷史上，自由主義曾被視爲是一種哲學，這種哲學以爲人類精力的運用，本來原是善的，祇有在他自敗時，才變爲惡的。這種論調，恰巧與另一種見解相反。那種見解，認爲肉

體上的自然慾望，是人性固有的罪惡，祇有在某種的限制，或是經適當制裁的情形之下，才可以認爲是正當的。這種說法，贊成壓抑，或是認爲抑制自然慾望就它本身講來是好的；而自由主義却正是這一切見解的一個反作用。

自由主義若照這樣的看法，是和從權威主義及狂熱主義裏，把人類的心靈解放出來有關的。它反對恐懼及壓制政策，因爲這兩種政策，是根據着自然是罪惡，理智是惡魔的理論的。所以它的目的，在自由和大無畏的運用理性來解放人性的活力。它更否認一切的定規或武斷之說，使人們可以自由的研究科學，和懷疑一切公認的眞理，而不致受其阻礙。舉凡先知、宗教政體、宗教書籍，以及宗教上的習俗，一定都須要提交人類的理性和經驗的法庭上，加以裁判。這樣，人們纔可以掃除如魔術巫術等迷信上的恐懼，並解除人類幸福上的專斷和殘暴的約束。概括言之，自由主義的意義，就是爲人類工作上的各種範圍裏，開拓種種的機會，且使人們在日常事業的管理上，着重於深思熟慮的價值，而不受制於專橫的暴力之下。

自由氣質的特性，是它把寬容各項觀念的態度，與鑒別力的感覺，併合起來的。但是對於各項觀念，都能有寬容的態度的人，恐怕祇能限於未開化的野蠻人類，因爲他們所知道的觀念極少。在褊窄氣量的極端，就是狂熱主義者的領域。狂熱主義者認爲除了他們的一個學

說以外，其餘都是錯誤的。我們不信仰回教的人，儘可譏笑回教徒的褊窄：他們認為當時的文學，可以不必讀，因為那裏面所有的各種觀念，已經完全包含在可蘭經裏面了，因此那些新書，都是多餘的，否則那不包含在可蘭經裏的，必定都是錯誤的。可是我們對於察知自己狂妄思想之荒謬可笑處，却多半並未能如此敏感。

最後，文化與生命，大致相同，因為都包含着平衡兩種力量：一種是擴張力或離心力，這種力量，助成我們的分歧和冒險；還有一種是拘束力或向心力的，這種力量，助成我們的組織和安全。實際上，倘若沒有這兩種力量，人類的生命，就無法存在了。假使沒有擴張力，我們就不能適應瞬息萬變的環境。但是倘若沒有從我們恐懼中所發生的拘束力，我們就將自投於毀滅之途。人類的衝動，倘若儘量向各方面擴展，勢必將粉碎我們的生命。我們不應忘了獸性的衝動，不僅是可以保全生命，也能引到無可避免的死亡途徑上去的。

文化的生命，有如各有機生物的生命一般，在兩個極端之間擺動着。生命的法則，並不是歷久不變或是無可避免的前進，而是有韻律、有生長與凋謝、有同化作用和異化作用的一種法則。在世界歷史上某幾個時期裏，自由文化曾繁榮過：自從文藝復興以來，西歐和美洲的文化交流，中國的孔子時代，埃及的亞歷山大時代，印度的佛教崛興時期，以及愛克巴和蒙古帝皇時代；其尤輝煌者，為希臘的裴里克尼斯（Pericles 約公元前五世紀）時代。但是在

這許多時期的前後，都是停頓或退化時期。人類種族的生命，與季節的變化，頗有相似之處；自由主義好似是春天，當日光和雨澤使土地肥沃時，人類的希望，因之而繁殖起來；可是天空和烏雲的奧林比亞神們，却緊隨着地神之後，追踪而至；他們又給專門產生恐慌的狄奧尼蘇酒神或潘恩牧羊神所追踪或推翻。一般科學家、哲學家先知，以及詩人們，曾經在發現支配人類歷史的曆法或公式上，寄與過莫大的奢望，並竭盡過無窮的努力。我無意和像史賓格勒（Spenglar）這樣的一位先知相競賽，他不僅會肯定知道西方文化註定要受刼難，且已指出它毀滅的確期。我的宗旨，不是這樣主觀，而是較有限度。我們若要深究這些問題，對於證據方面，不可不格外注意。

二

在十七世紀，當我們最大殖民地的柏克利州長向上帝感謝，因爲在他的管轄境內，沒有印刷機器及公立學校的存在。我們儘可認爲這個時期是沒有自由可言的。再當那盛行清教主義的北方諸州，也因爲格於神學上褊窄的成見，和排斥異說的態度，也沒有什麼眞正的自由。然而，自由主義的種子，却已經播種在那裏了。我們在他們投票選舉當地公務人員這一習慣上的，首先就可以看出來。在宗敎的生活裏，一般非敎士於決定敎會政策上，也開始有

了比較重要的地位。甚至在嚴峻的加爾文主義中，也發現了自由的因素，因爲人類一律平等，貴族政治或勢利主義的觀念，也就失去了立場。清教徒看到一個人被押送上斷頭台時所說的：「哎呀！看在上帝的仁慈份上，我去吧！」在他的心裏，已經有了民主精神最豐饒的根源，認爲等級一類東西的外表，並無多大重要。還有，甚至在十七世紀時，像羅傑（Roger）及威廉士（Williams）等人，已經開始明確的規定了一個原則；那個原則，也就是我們所認爲眞正自由主義裏面最主要的原則之一，卽是教會與國家的分立。這種宗教上的自由主義，和十八世紀裏的自然神教，成爲美國生活中顯著的特徵。雖然各種福音傳道的運動，有時仍不免使人對此有所反對，可是由洛克發揮出的宗教信仰自由的觀念，已經很佔着優勢了。

美國文化的特點，若照美國立國者的看法，究屬何在呢？我想第一要點，認爲人民有權來管治自己，用革命手段來改革他們的政體，並且確立他們的獨立——卽我們今日所謂之自決權。照舊式的觀念，政府是靠神權來支持的，因此所有對神權的反抗，都是有罪的。殖民者中張人權，反對王權，堅持任何政府正當的權力，最後仍應靠着被治者的贊同。因此，人民儘有權來反叛任何不公正的政府。

這種權利，美國人已經主張了一百五十餘年。至於這種革命權利的觀念，雖是以人權爲基礎，却是有歷史淵源的傳統和十八世紀的自由哲學裏的一部份。美國革命是這個觀念在原

理上與實用上的一種表達。我們通常把起草獨立宣言的傑弗遜與這種理論，相提並論，不過華盛頓當然就是代表着這種獨立和自決運動的實用方面的。獨立宣言的主張和傑弗遜以農民爲主的民主主義，是如此適合一般稀疏散落各地的小有產者的條件，因此成爲美國政治思想的主流。甚至在南方各州，以前雖有奴隸制度的存在，可是對於這種思想，却也無法推翻。選舉權的擴充，及頻繁的選舉的習慣，都加強了人民的信念，覺得人人都有權參加政府，即使未能當選，至少可以去參加競選。所以政治上的自由主義，實際也包括了批評的權利，不僅對於政府官員可以自由批評，即於其治理的方法，也同樣的可以加以批評。

與獨立及自決的觀念有密切關係的，就是孤立政策——「不要有牽累的盟友」。就是說：歐洲的一般君主們，既然太戀棧着舊式的途徑，而我們則是一個受胎於自由和人權的國家，這樣我們惟有我行我素了。華盛頓的一篇告別演詞，就是那種見解的最標準的陳述。孤立政策或分立政策——一種政治上的尊稱——的觀念，在美國最初一百年的歷史中，無疑的是美國文化上最佔聲勢的一種觀念。

此外還有其他各種政策，與革命權、人權、獨立權，以及成一個孤立國家的權利等概念，有連帶關係，也是我們傳統上的自由主義的一部份。在這些事發生的時期裏，首先第一着，就是國家軍隊之完全受民政機關的控制。華盛頓曾以總司令的地位，在遣散軍隊，使軍

人同復平民的生活上，盡了他的力量。他後來再以總統的地位，也同樣的主張軍人受制於文人。美國大體上一向就實行此項政策。以前，常備軍制度雖爲歐洲各國一律所採用，不過我們是不相信的，還有那徵兵制度，也是我們所不相信的。

最近對於這一點，發生了相當的爭執，有人以爲我們已經鑄成大錯。換言之，在這一點上，傳統的美國自由主義的地位，竟爾有人責難。有人認爲我們需要一更堅強的海軍，和一更龐大的陸軍。認爲我們無需一龐大陸軍和徵兵制的傳統觀念，得助於孤立主義的思想：我們既不想貪取我們鄰邦的所有物，我們鄰邦也不至於來攻擊我們。這也就是傳統的美國自由政策的一種說法。

與這一點有關係的，還有政教分立的觀念。歐洲的國家與教會的關係，多半是有政治性的。例如在法國，有好多人認爲法國應該爲一天主教國家，不過信不信仰天主教的教義倒沒有什麼大關係。一個人可以像查爾斯・摩拉（Charles Maurras）一樣，是一個異教徒，或是一個無神論者和天主教徒。但是要做一個愛國的公民，却一定是要屬於國教的。

這種對於教會與國家的觀念，和美國最初一百年裏最盛行的一種觀念，恰正是相反的。教會與國家之分立，當然多半是由於歷史上的情形，由於各殖民地自有其各種不同的教會。然而却有一不可否認的事實，即是教會與國家之分立，已是美國傳統的自由文化的一部份。

美國自由主義最主要的基本要素，就是聯邦主義的觀念。美國是世界上唯一採用聯邦共和國政體的大國。可是很少有人體會到這種觀念，是如何深切地在我們整個生活中反映出來。因爲不僅在法律或政治的範圍裏，而且在我們的宗教和文化的生活上，我們都是一個自由的聯邦，其目的不在求得那猜忌異己的君主政體的統一形式，而在於足以鼓勵組成聯邦的各州自由發展的一種團結。

那些重視軍力的國家，對於圖謀統一，不惜殘酷地排斥內部所有一切異己的份子；例如德國納粹黨對一切反對者，俄皇對芬蘭人、猶太人和波蘭人，匈牙利的馬札兒人對斯拉夫人，所採用的可怕的迫害手段，層出不窮。這種趨勢，縱然成功，也不過造成一個毫無生氣的統一形式而已。在這種趨勢的對方，却還有一種離心力的趨勢存在；因爲那些意見不合的少數民族或國籍的人，絕不肯放棄他們些微的特性。巴爾幹國家和波蘭以及一般其他異教的宗派的歷史裏，曾顯出這種趨勢的結果，大半是陷於無政府或分裂的狀態。顯然的，人類的幸福，並不是僅需要一形式上的劃一或分立，而是需要把兩種形式，加以明智的運用。可是要能明智，談何容易，哲學史曾指出，那一般專事追求智慧的人們，對於獨一抑是多數的爭執，不過是理智的範圍裏，又來了一套像狂熱崇拜統一的人與盲目主張分立或獨立的人，那種破壞性的爭鬭。所以由此看來，美國的聯邦制度，確是人類智慧上最大的成就。

當我們的聯邦憲法施行時，各派都認爲它是一拙劣的妥協辦法——它既不能使那些主張建立強有力的國家政府的人們遂意，同時又不能使那些急於保持各州獨立權的人們滿足。但是正因爲當時的商人、農民、皇黨的後裔、淸敎徒、荷蘭人，以及蘇格蘭愛爾蘭人，都一致願意妥協，所以這憲法，終能成爲政府的一個非常順利的計劃。它雖曾一度暫告失敗，因爲人民對於奴隸制度與自由土地經濟政策上，各州應有的權限問題，曾發生爭執，堅決拒絕妥協。可是南北戰爭的結果，却顯出美國不失爲一眞正的合衆國。那些反叛的各州，又獲允准重新加入聯邦，而在政治的地位上，與其他忠誠的各州，照樣是一律平等待遇。從這一點上，就可以顯出聯邦的特質來了。

我們的聯邦制度，直至最近，始終反對過份的中央集權，而極重視地方的自治和自表權的價值。這個政治和宗敎的聯邦主義，尤不贊成那一向被認爲歐洲民主政治的最大敵人——即是，龐大的常備軍隊，他們的委任軍官，都出身於上等階級，而普通兵士，則代表民衆，其差別竟有如此之分明。

美國經濟生活的狀況，對於全國各地商業往來上所有人爲的限制，也很有不利之處。美國人向來是反對專賣權利的，大體上認爲每人應不論其家系，都有均等的機會。

美國人對於政府的過份集中權力，始終仍懷着一種恐懼。照美國人民的普遍感覺而言，

它反對劃一的或全國性的離婚法，或全國性的教育制度，並不亞於反對全國性的教會。至對於各州本身的權限，以及其對內部的管治權，在原則上的主張，至今仍未稍衰。不過在軍事需要的條件之下，有時不得不加強中央政府的權力。在過去四十年裏，與鐵路、銀行、糧食、勞工關係，以及社會安全等問題，有關的聯邦法律，曾爲這一方面作了準備。可是我們在爲保衞國家的生存中，危險是我們很可能犧牲了我們一向所認爲值得維護的自由的特性。美國的偉大，多半是基於它是一個遍地都是機會的國家——精神上和物質上的機會都有。它曾准許各種組成的集團，得以自由的發展，而儘量貢獻於公共的生活上。「合衆爲一」的思想的實現，並不是像一個大熔爐，使各種不同的東西，失去各自的原形，化而爲一，而是像一個訓練極好的樂隊，每個人用自己的樂器，配合奏出一個共同的樂曲。

我還可提及我們曾經稱爲美國自由文化所有的其他要素。但是它的結局，仍不免是對於自由的一種頌揚而已。這種頌揚由各種不同的方式表現出，譬如，美國被認爲是各國被壓迫者的避難所，人人都受歡迎，尤其是那一般反對君主專制而爲共和主義奮鬪的人們。我們的移民法，是很寬大的——差不多任何人都可以進來。我們感覺自傲，因爲我們對於各人意見上的差異，不加壓制。假使有人願意提倡一種別開生面的學說——如「獨身稅」，基督教的科學，「不吃煮熟的食物」等——儘可以自由的發表。我們還因爲有其他各種完全自由權而

覺得自傲：如出版自由，沒有政府的出版機關，政府不加檢查等。

上述各事，我們可以稱做傳統上的美國自由主義。是這個複雜的制度的綜合中一個不可分的部份。

三

我們現在正踏進了世界舞台，目下最主要的問題，不再是討論那曾經在美國存在多年的自由文化，而是究竟何種自由文化，才能在美國生存。自由文化，曾在各國以各種不同的方式出現，其要素是什麼呢？我們最好還是先指出它實在的情形，然後聽由它的結果鑄成其本身的定義，這樣似乎是比較穩當些。

在十八世紀中葉，歐洲的自由文化才出人頭地。這個運動驅走了異教裁判所，廢除了各國君主的專制王權，打破檢查制度，以及取消關於課稅、貿易和服從苛法等的政治和經濟上的特權。從舊貴族政體的手裏，奪取專利特權，需要長時期的奮鬥。所以普及教育的運動，直到十九世紀才能全力實行，關於選舉權上和公務人員資格上的限制，如財產資格和宗教信仰等，也是在十九世紀裏才取消的。自由運動的目標，就在掃除這種種限制，至於婦女解放，及其最後的參加選舉，到了最近才實現的。

設或對於這些事，我們認爲需要一種公式來說明，我建議自由主義的定義，應該是：自由主義是人類成就上的光榮，人類奮鬬的信條，以及深信政府眞正的作用，是在解除人類活動上的一切束縛。至於支持它的一種哲學，可以概括的總結在二大信念裏面：進化的信念，與容忍的信念。我認爲它們是自由主義的兩個基本觀念。

進化的觀念，很不容易了解，除非我們已經知道進化的觀念所反抗的那些思想。一般贊成進化的人們，有一些確定的目標。他們竭力反對我們一想到加爾文主義就聯想起來的那種舊式態度，雖然大部份的天主教和非基督教的集團裏，都難免沒有這樣的態度存在着。因爲他們一向認爲人類的天性，在根本上，就是有罪惡而墮落的。所以對人類萬不能完全加以信任，而聽其滿足其自然的慾望。自然是一種罪惡，縱情於自然的衝動，是有罪的。這種觀念，是很容易認出的；它至今還未消滅。

這種觀念，旣認爲人類的肉體是墮落的，我們的天性是有罪的；所以它的結果，是我們惟有信賴當局和官廳方面，或法規及教規了。政府之所以能過份的約束人民的生活，例如在以前有些新教徒的殖民地：卽是那一種信念必然的後果。

進化的信念，是對於這種見解的反應。信仰進化的人們說：「不是的，人類的肉體不是生來墮落的；人當然是會犯罪的。你不能否認這一點。可是人們的犯罪，也是由於我們生活

中的制度太惡劣。假使你能除去這惡劣的制度。人類的天性就可以露出鋒芒來了。」幾乎全部雪萊的著作都是以這個觀念作基礎——卽是從加德文（Godwin）得來的觀念。

這種觀念，確有其美妙而高貴之處。據我所知道的，像康多薩（Condorset）在斷頭台的陰影下，那種高貴的精神，在人類的歷史上，眞是罕有其比的。他藏身在巴黎的一間屋頂閣樓裏面，他的生命正是朝不保夕，然而他却在寫一篇極懇摯熱誠的文章描摹人種的進化，並預測人類將無限量的向完美之境邁進。

堪與康多薩的這種可敬的舉動相伯仲的，我所能找到的例子，祇有蘇格拉底在被迫飲毒前之討論靈魂不死的問題，或耶穌在被釘上十字架時所說的：「父啊！赦免他們，因爲他們所作的他們不曉得。」

進化的觀念是以一種希望的信念，和一種抗爭的信仰而生根的。當時代進展的時候，進化二字，竟變成了服從天命的樂觀主義或世界改善論所特有的語言。他們認爲人類隨着年月，不可避免的要向前進，這一種想法，得到名叫進化論的科學的支持。但是在科學或歷史裏，並無證據可以臆定人類的天性，因時間上的進展，而一定是會變成完善的。

現在沒有證據可以證明人類的歷史，是一條向上和向前的簡單直線；而且也不可能有這樣的證據。首先是「向上的」和「向前的」這兩個名詞，就沒有明確的意義可言。在舊式的

天動說中，向上的，當然是有一很確定的觀念。但是在近代的狀況下，人要替「向上的」下定義，一定要顧及到標準。不幸，人們雖時常滔滔不絕地大談演進或進化論，可是對於任何目標或標準，並沒有確定的觀念，甚至連任何確定的方向都沒有。

雖說如此，我們且繼續討論，關於進化的觀念所有的較爲具體的表示。轉向機器發明史，和科學的進步情形，是一個可以爲進化的學說辯解的方法。毫無疑義的，科學確曾有長足的進步，可是並不是所有的人們都比一百五十年前，或三百年前，甚或一千年前的人，更爲科學化些。關於這一點，我想，我們若稍加思索，定將發現有許多空論。譬如，相信地球繞着太陽而行的人，是不是比相信太陽繞着地球而行的人，更爲科學化呢？倘使他說不出理由，我就看不出究竟那一種信念，是更科學化的。試問今日大學生中，究竟有幾人能證實地球確是繞着太陽而行的呢？我曾在大學任教多年，我敢斗膽的說：在一百人中，恐怕未必有二人以上，能提供出一個合乎邏輯的證明來。他們所提出的任何證據，一定是不充足的。這一點儘可以毫無猶豫的斷言，因爲它是一個用數學證明的問題。行動是相對的，所以決不會有這樣固有的一個證據，可以證明地球是繞着太陽而行的。你所能證明的，充其量，也不過是用某一套方程式說明行星的轉動和其他自然的現象，要比較用其他各套方程式更好些而已。這類的說法，當然是祇可以對那些通曉數學的人證明。顯然的，這僅能適用於受過高等

教育的人羣裏的一個很小部份罷了。

像這一類的事，一般通俗的科學，也不過是一種新式的迷信而已。假使有人稍微讀了一點關於原子的新奇事實，試問他是不是能證明他對於世界眞能認識得更清楚些嗎？或是他的脾氣能夠更科學化些呢？如果有人能暢談心理學，或心理分析學、變態心理以及性慾等一類的問題，試問他是不是眞有科學化超然不偏的心地，有重視科學證據，及用科學方法的頭腦？我却認爲語言上的巧變，或技術名詞的運用，並不能表示出在任何科學的進步——雖然今日可用的知識範圍，比較從前更要廣濶些。眞要運用科學資料的人們，當然機會比過去好。但是這可不能就說全體的人們，都比較從前人更爲科學化。

由於最近兩次世界大戰的殘殺和毀滅性的破壞，以及兩次勝利，都未能使人們達到他們在戰爭時期裏所殷切期望的各種崇高理想，因此相信進化是逐漸的，而且是無可避免的這種說法，已越來越難支持了。和經過逐漸改良而獲得進化的信念有關的那一種自由主義，現在已經不復動人聽聞，可能不久將更少人過問了。但是自由的態度，是否一定要靠相信人類的努力必然會得到成功的這一信心呢？許多熱心擁護自由主義的人們，已坦白承認，他們不能預測將來。那末，我們爲什麼不能冒着生命的危險，爲那毫無把握的結局而奮鬬？我認爲那個對自由態度極端重要的進化信心，並不是說我們應該相信進化是無可避免的，而是相信有

進化的可能。

這種信心需要我們承認，我們還沒有把握到絕對的眞理。這種承認，與許多男女們所有的宗教上的、政治上的，以及經濟上的信念，背道而馳。可是毀滅必然逐漸進化的信心的那些災禍和挫折，或許也會同樣地暗中毀傷專制主義，使適合於美國將來問題的自由主義，前途的發展，不致再受阻塞。

現在和耶穌在世的時候一樣，尋求眞理的人們，就是愛護自由的人。保守派及共產黨，在社會問題裏，向不尋求眞理，因爲他們已經有了，或者也可以說，他們以爲他們是有了。種族間及國際間的各種仇隙的販子們，不尋求眞理，因爲他們怕懼眞理。還有許多人，不尋求眞理，因爲他們不知道如何尋求，或是缺少研究學問的精力、時間或技能。當然還有許多學者或腐儒，祇能在極淺極窄的範圍裏，尋求眞理。假使有人能像幼里塞斯一樣，努力「追求學識，猶如追趕隕星一般，竟能超出人類思想的極端邊界以外」；他不承認他所研究或懷疑的事是有限度的；他對於人類精神上一切的努力，都肯以批評的眼光考慮一番；像這樣的人，才可說是眞正的自由主義者。

自由主義之能向前進，正如科學一般，因爲它蘊藏着自動更正的原則，所以一遇到錯誤，或褊窄的見解，隨時可能予以糾正，而無須將原有的制度，完全推翻。我們從人類的理

解中所獲得的一切，能由其他人用合理性的方法，將它們向前推動；和科學一樣，自由主義是以這個信念爲基礎的。自由主義者的信念，也與科學家的信念一樣，都是從謙虛中產生出來的。因爲他們深切的認識，人類的生命是有限的，沒有一個人對他面臨的一切問題，能夠全都得到正確的答案。不過這種謙虛的心理，和一種希望結合起來，希望經過各個人間理性的交流和合作，可能造成一個具有共同思想，而有生氣的個體，能對一個時代，或社會裏的問題，比任何個人——無論他是科學家，或獨裁者——答覆得更充分些。所以，自由的民主政體，最後總可以比較任何獨裁制，更能持久。因爲自由民主政體的力量，是不受任何一人，或一黨派的威力所束縛。自由主義的力量，在於它能使我們人人擺離我們世傳的階級偏見，不再偏向於任何個人方面，而對於全體大衆，能有更徹底的諒解。所以最後的結論是，每一個人或每一集團必須能夠認明，整個的眞理決不是自己的一方面，所能完全把握得住的，否則我們就將無法共同相處了。這事雖不易辦到，可是人類的文化，却非此不可。

現在我們再來討論自由主義的另一大信念：容忍的信念。它是與科學方法有密切關係的。一個人除非在自己的體系內，有相當多的懷疑精神，否則他就無法談容忍二字。容忍究作何解？容忍的意義，是我們應該給我們的敵人，一個機會。倘若我們自己覺得是很安全的，同時知道我們的敵人，不能傷害我們，我們也許願意給他們一個機會。但是假設我們相

信某種神聖不可侵犯的眞理——譬如說，救世主的眞理，或是某種經濟制度的眞理，或是某種憲法原則的眞理——而有些無賴之徒，忽竟揚言我們所信的一切，並不是眞理。我們能容忍他們嗎？依我看，這就是自由主義整個問題的重要關鍵之所在。凡是一個眞正的自由主義者，都是抱着相當懷疑態度的。眞正的自由主義者，受了科學方法的感動，反這樣說：「當然的，我們是應該的，因爲我雖深信我所信仰的眞理，確是眞理，可是別人或許有些道理說出來，爲我所從未聽見過的，或是別人也許有一種見解，是值得加以研究的。總而言之，我們從衝突的意見中，比較在高壓的手段下，可以發現到更多的眞理。」

這種態度包含着許多普通人不能認識的要素。它不但包含着我們自己基本的信念裏相當多的懷疑精神，而且還包含着很少人能具有的超然態度。很少有人能夠像那種說法的容忍，因爲假使我們遭遇壓迫，假使敵人將刀架在我們的頸上是沒法引誘我們公公道道、按照正規行事的。我們惟有竭全力來撲殺那攻擊者——至少也要設法將刀奪開。通常人們在壓力之下，或在憤怒之時，是決難容忍的。容忍乃是一種美德，似乎祗有在某種暇豫的時候，或是在某種文化裏，才可以盛旺的。其最能表現這種美德的人，是一般哲學家們，因爲他們專靠着搜羅各種不同的觀念；或是科學家們，因爲他們也是靠着科學方法裏固有的懷疑精神：「你們各人儘量把你們所有的懷疑之點都送來，愈多我愈開心。」科學的方法，主要的是一種

在於發揮各種假設的結果的方法。譬如從一條直線外面的一點，衹可以畫一條平行線；這個假設，似乎是不言而喻的。可是居然有一位俄國人勞布柴夫斯基（Lobachevsky）說：「我能看出，從一條直線外面的一點，可以畫不止一條平行線。」還有一位德國人萊曼（Riemann）說：「從任何的一點，都不能畫出這樣的線來。」

科學家的態度，究屬應該怎樣呢？他的主要工作，是在這些可能的假設裏，將每一個假設的結果，都一一加以啓發。因爲這個原因，又因爲他最大的興趣是遵守一定的規則，處理各種觀念，所以他能夠容忍——對於各種否認與懷疑，都能禮遇有加。

但是關係宗教方面的事，我們可就不能這樣容易容忍。假使我根據着可蘭經，認爲它所述的某種事實是眞的時候，忽然有人出來斥爲妄談，而有所懷疑。我當然不能永遠聽信他所懷疑的。其實異教的人，通常都是講得嫌太多。不過最重要的事，是眞正的信念必會持久。在這種情況之下，容忍似乎是一種罪過了。

此外還有其他許多重要的事，也是如此。例如經濟上的利害問題，當我們被強力壓迫時，容忍確不是一樁容易的事。所以在歷史上各種文化裏，我們所能見到的是容忍之花很少出現，我想它不會永遠存留在人類天性中的。容忍是在罕有的順境和訓練之下的一種結果。有人對於一種遊戲的規則，看得比任何勝負的結局，尤爲重要，這樣的人玩那遊戲時才能容

忍。豪俠的武士們和眞正的科學家們，也能顯出這種態度是在什麼樣的條件下才有的。

像這樣的事情，能夠成爲普遍的麼？我以爲是不能夠的。例如，試將科學家們看作是一整個集團的公民。我們能說一羣科學家們，在政治上，是比較別人更寬宏大量些嗎？我想在大體上言，他們和我們其餘人一樣，也是意見各有不同的。科學家以一個整體說，對於宗教的問題，是不是較爲寬宏大量些呢？也許有一點，却是不太多。總之，甚至連一個致全力於尋求眞理的科學家，也不過祇能在那些他湊巧專長的科學範圍內，才能容忍。因爲他知道他對於所研究的複雜事實，很難確定，所以不能不有相當的懷疑。但是對於他所研究的範圍以外的事，恐怕他的武斷，未必亞於別人，因爲他所知道的，很可能是和別人一樣少。

所以我看起來，創造主宰賜給人類的基本的必需條件，其中之一既是一派的無知，那末，容忍將始終是很稀罕的現象了。所以要倚賴容忍而生存的文化，總是在很難靠得住的情形下。它也許可以繁榮不止一百年，可是它固有的本質，却是像花一般的嬌嫩，恐終難持久吧。

容忍的敵人，是狂熱主義，即是自由主義的對面。狂熱主義的根源，是矛盾的急燥，而那種急燥是深植在人類天性的根本上。譬如紐約市的孩童們，倘若在九月十六日，看見有人仍然頭戴草帽，試看他們對這人的態度如何。或是有人在華盛頓的街道上，身穿古時羅馬議

員所著的服裝，招搖過市；必將立即引起了人們的不快。這種情形，在有人說話口音古怪時，也可看出。我們天生的反應，就是不喜歡不熟悉或不知道的事物，對於和我們平常習慣不同的事情，我們總覺得看不順眼。這種不快可能累積起來，引致爆發，尤其是在有人存心來加以利用的時候。

有一次，我坐在一輛汽車裏，在我背後，有一青年——一個很魁偉而漂亮的少年——正在與一女子談話；他很不高興的埋怨着，在紐約市中，不是猶太人，簡直就沒施展才能的機會。我當時對他很表示同情，因爲他眞的是極爲苦惱。他必須向這女子解釋，爲何他不能像她希望的那樣得意。在這個情形下，他把日常生活中所感到的不快，儘量的忍蓄，累積起來，遲早終有大爆發的一天。依我看來，這才是引起種族或集團衝突的根源呢。這種不快，足以形成經濟上的衝突，或宗教上的衝突，或諸如此類的衝突。它們構成爲一實體，設有爭執發生，燃着了導火線，就會爆發。

這就是我相信不能保證我所稱爲自由寬容的那一種文化可以復活的理由。

人類的歷史，顯出自由文化的靠不住。當人類歷史之幕揭開時，我們首先看到東方的君主。這些東方的君主們，是用什麼特有的方法出現的？試看他們的聰明智慧，它的要點就是「一致遵行」。殊不知這種對於主人的畏懼，雖說是聰明的開場，同時不幸也是它的結局。

所以畏懼和一致遵行，正是他們的主要利器。道德在於服從上帝的律令，這通常和禮法是一回事。這在埃及人的生活中，我們就可以看出。他們的各事都是固定的——藝術、道德，以及一切人類活動，全都要遵照固有的格式。各事都有一固定的位置，倘若離開它，就是冒着變成不知道和不熟悉的事物的危險。希臘人特有的見解，和東方人的大大不同。從希臘神話上乘亞加船的人冒險遠行開始，後來由幼里賽斯象徵了這種希臘精神。幼里賽斯冒險越出赫克尼斯的柱石，但丁因爲他越出了指定的界限，竟將他貶入地獄。

希臘人在數學上的發明和發現，恐怕就是自由意識的最顯明的表示。他們沒有一樁事，是因爲有先例可援或僅僅是因爲有信念可憑，而罷手的。對於每一主張，儘可以自由的加以質詢，直至無可質詢之時爲止。這種自由的探究，伸展到宗教、道德以及政治方面去了。

這種精神，在紀元前六世紀，就經希臘以沃尼亞的一位哲學家泰勒斯（Thales）及畢塔哥拉斯（Pythagoras）表現出來。他們曾追踪希臘的冒險商船，隨着他們的路線航行。泰勒斯和畢塔哥拉斯在當時，已是見多識廣的大旅行家，經他們這些旅行，行踪所至，似乎使大家接受的傳統觀念解體，使自由的探究有實行的可能。可是這種自由，反弄得埃及的一般博士們，莫名其妙。他們曾對赫魯多特斯（Herodctus）說：「你們這些希臘人簡直是小孩子。」那些希臘人誠然是像小孩子一般，是自由的探究家，直至教條出現，產生了教條式的教育爲

止。這種自由研究精神最顯著的例證，恐怕就是芝諾芬尼（Xenophanes），他是一個行踪不定的詩人，看見了愛西屋皮亞人（Ethiopians）所造的神像，是獅子鼻，鬈頭髮；而色雷斯人（Thracians）所造的神像，是藍眼睛，淺黃頭髮。他從這一點，曾下了一個結論，認爲假使尊牛爲神，他們會把神像造成像牛的形狀。可是這個辦法，在一個崇拜農神的穩定社會裏，不會有人想起的。

我們在問答體的哲學教示裏，也可以看出這種精神來。蘇格拉底曾向一個奴僮證明過一個命題。却並不是憑他自己的智慧告訴他，而僅教他用明晰的思想，可以得到它的眞相。這種自由探討的精神，促使宗教的人性化——例如，希臘人以人做祭品的風俗，逐漸消滅了。它使醫學也得到了解放，人們用自由探討的精神去研究病症的根因，而不再顧及神道迷信的說法。教士的魔術，也被認爲是不能治病的。在政治生活上，它就是反抗王權神授說或世襲貴族的民主政治。它最簡單的外部表示，是希臘人所首創的城市設計。城市應依照合理的計劃建築，而不能聽其雜亂無章。其最特殊的表現，恐怕還是希臘人對於倫理學的觀念。人生的行爲，不應再受禁忌、傳統的迷信，或任何武斷的禁令所拘束。人的生活，應該用智慧來管制。人們可以在自然的某種限度裏，爲他的生活打算。倘若自然使人的生命，黯淡無趣，他也不妨就此離開。所以我們倘若聰明而有才智，並不一定需要做奴隸。雖在希臘的傳統逐

漸衰微的時候，哲學家勃羅特勒斯（Plotinus）還能將理性的生活，與信仰魔術所控制的生活，兩相比照。

我們應注意，希臘的自由主義，就某種意義上，也可以說是靠着我們也許可能稱做的帝國主義的。希臘的哲學家，從泰勒斯和赫魯多特斯起，都是遊歷家；他們在旅程中的安全，都靠着波斯帝國所維持的治安。後來馬其頓及羅馬帝國，都能繼續維持下去。行動的自由，全靠有四通八達的道路，和警察的充分保護。人類的生活，是動靜無常的，需要正當可循的途徑。希臘文化是自由的，因爲它富有冒險精神，這種冒險精神，可以說是謹愼與疏忽的調和，至少也可以說是平衡。

人生總有種種的幻想，在許多新的觀念中，一定難免有不健全，甚至是互相矛盾的。所以僅僅是一種更變，或是一種新奇的事實，就遽行認爲是一種眞理，這樣的概念是萬不能成立的。

希臘人的科學精神所以能發展，是因爲他們能把恐懼與冒險精神一項，配合得恰到好處。而同時將冒險精神擴展到理智的範圍內。但是當他們征服了近東以後，東方的色彩，沖淡了希臘的原質。我並不是說，希臘的原質，已經完全消滅了，因爲在有些邊區裏，它還隱藏着，直至後來，又以阿拉伯文化的方式再度昌盛起來，在九世紀至十世紀時，阿拉伯文化

含有相當的自由主義的要素。因爲歷史上有利的情勢，使我們再見到一個輝煌燦爛的機會。正所謂花開了，花謝了，最後花又開了。這就是文化的過程。

文藝的復活，開了一新紀元——十四世紀至十六世紀時，歐洲的文藝復興。人們再度回復到他們天然應有的位置上去，推翻了自然是罪惡、智力是魔鬼的陳舊公式。

中古時代末期，及文藝復興初期，在意大利的城市國家裏，我們可以找出自由文化的原素。在那裏，我們又可以看到一致遵行和冒險精神的平衡。它從十字軍開始，經馬可孛羅等冒險家，和一般近代科學家的前驅者，它的特質得以表示出來。爲近代科學奠定了基礎的牛頓的前輩們，竟多半與意大利的貝都亞（Padua）有關係，這也可說是一件奇事。這是指威尼斯大學而言，威尼斯人常說：「我們先是威尼斯人，後來才是基督教徒。」他們反對教皇的權勢。爲了貿易上的利益關係，不能將土耳其人、希臘教徒或基督新教徒，推出大學城外，因此，貿易造成了他們對於各國學生的寬大態度，因此在貝都亞城裏才有了一種自由的發展，也就是我們所稱的近代科學。當威尼斯的貿易衰微時，貝都亞也隨之衰微了。

荷蘭的大學校裏的情形，也可加以同樣的評語。在十七世紀末，和十八世紀初的時候，它們曾爲歐洲各國裏傾向於自由的大學校，樹立了一個模範。

人類思想和精力傳統的限制，其崩解的原因，通常是由於各國人民互相通商的結果。可

是今日的局勢，和過去不同，過去令商業成為這樣一種使人自由主義化的勢力的條件，現在已經不是那樣強有力了。第一，現代的機器，及交通的便利，使各國生活上，和觀念上的相殊之處，大為減少——如衣服一項，在各處幾同一款式。美國人到過歐洲的，所看到的情形，比那些未出過國門的人，多得恐怕也有限。可是自由的思想，仍是不免有利於商業的——至少科學上的發明，可以增加貨物生產和交換的數量及價值——因為商業上所最關心的，是保護私人財產，反對一切可能嚴重限制私人財產的思想。經濟學範圍裏浪漫派的國家主義，如費虛德（Fichte）、甘玆（Gentz）、亞當・密勒（Adam Miller）和李斯德（List）等在經濟學裏所代表的，已很佔優勢。我們的商業階級的人們，認為國內的不安定，比較喪失國際間的貿易，尤可恐懼。

假使商業在觀念上，不再能保證自由貿易，那末，在民主政體裏，我們是否能為自由主義的前途，找到保證呢？人們通常都以為民主政體一定是自由的。可是自由主義雖然對促進民主政治很有幫助——在擴充選舉權及發展普及教育等事上，確實是斷着有自由主義——民主政治却並不總是自由的。

這一點，相當明顯的原因，是由於民主政治所產生的理智和物質上的狀況所致。我們的民主政治，對於學校制度的支持，一直是很寬大的。我們西方諸州，對於支持州立大學，尤

爲慷慨。可是我們要研究一下，我們是否眞願意叫我們的子弟，來學習各種新思想。民主政治總是準備追隨領袖的，而這一般領袖們很少是聰明有識者，或者很少是要求他們的追隨者一定要受過知識上的訓練的人。但魔王願意受人的奉承，而不願受知識上的訓練。前者容易辦到，而後者却很爲難。還有位勃陀拉美王要人爲他把幾何學弄得容易學一點。他的幾何學教師，恰巧是一位眞正的希臘人，說道：「到幾何學去，並無皇家大道。」可是在今日，像這樣的希臘人，也並不多了。但魔王說：「我要一個研究量子論或愛因斯坦的相對論的簡易途徑。」爲他所寫的說明，不下千百種，可是並不能幫助他對這些學問懂多少。關於進化論，沒道理的文字寫了眞不知有幾多了！當然，人人都是相信它的。但是試問你的鄰友，究竟他相信的是什麼，或是他究竟有什麼證據能夠證明。我想你將發覺多數人所相信的進化論，和關於它的大部份的著作，不過是大家都知道的沒有意義的話。在一般大科學家們的手裏，如奧斯本（Osborne）、康克林（Conklin）以及那一類的人，進化論也不過是譯成科學語調的一種基督教的神學罷了。實驗生物學，並不眞採用進化論的概念，因爲它太臆斷而空泛。可是一般通俗的聽衆們，對於這種富有批評眼光的意見，並不感興趣，他們渴望積極的事物。

積極的事物，所要求的是什麼呢？它要求一種我們可以把握得住的標記，或是一種可以

把事物顯得更簡易而樂觀的圖影。現在我們大多數人在研究科學以外，都還有別的事要做。多半的人都有工作在等着完成，因此他們所能分配給通俗科學的精力和時間，是極有限的。所以，最重要的事，變成是作者應該能夠使他的作品暢銷，而不是應該懂得他所爭的題目了。

誠然，倘若有人能被奉承到使自己相信他們已經瞭解，那末，他們也不會再去費神思索了。我並不是說貴族們在這一點上，是比較高明些。可是他們在保持自己權勢上，確是比較容易領略到訓練和紀律的重要。

我曾經在前文裏，提及適度的物質享受和悠閒生活的重要，因爲它們是自由文化的條件之一。可是倘若過份的追求物質上的事物，那就是野蠻主義，而不是自由主義了。換言之，你若專注全神於物質上的事物，你將不能自由的發揮你的個性了。注意內心的需要和內心的判斷，對自由文化生活所需要的冷靜和超然的態度說，是必需的。在這一方面，民主政治並不總是有利的，因爲民主政治裏，並無階級的區別，大多數人都想看起來比他們實際上要富足些。因爲區別僅是根據財產的多寡而定，每個人都想看起來比他實在的地位高。這樣足以增加人們對聚積財物和增加用費的慾望，甚至並非爲滿足實際上的需要，而是爲了要炫耀人前。

在貴族政治之下，此種情形，不會發生，因爲一個平民不會做效貴族的生活，就像一個

貴族不會倣效平民一樣。在階級區別顯明的地方，道德是在乎和階級的風尙習俗一致。

關於這一點，還有一要素，應提到的：就是激刺的要素。人人當然都需要一點激刺，我們大半的激刺，是倚靠着別人才能發生的。我們需要相當的交際，可是過份的交際，對於思想是不利的。人在羣衆中，能活動，能奔跑，但不能思想。過份的交際和太專注於實用的活動，足以分心，而將思想閉塞住了，因此必然地會使自由的態度消亡。我們可以從純粹的物質方面看。思想需要相當的精力。假使我們的有機組織體，老是要反應許多小激刺，通常我們就不會再有那種精力了。近代文化的趨勢，是不停的用各種的聲、色、或行動來激刺我們的有機組織體。所以我們一旦離開了煩囂嘈雜的城市，避去一切光怪陸離的景物，而踏入鄉村時，不覺心曠神怡，如釋重負一般。會有許多著作，論及性的激刺，足以致成神經衰弱。但是更普通的貪財的激刺——見別人發財，而自己也想效尤的興奮狀態——是一個同樣重要而經常存在的要素，使我們不能有閒暇的時間，定下神來，作深思熟慮。所以任何妨礙自由思想的事物，於自由主義的繼續生存，都是大不利的。

四

今日美國自由主義的前途上，有很多的困難。一一列舉，確非易事。在我們歷史的背景

上，有四種特別的危險具有不吉之兆。第一，是軍國主義的預兆。我們傳統的美國自由主義，與下列幾件事，有密切的關係：我們無龐大的常備軍。和平時期無徵兵制，當我們最初爲爭取並維護獨立而作戰的時候，甚至在戰時也無徵兵制。我們向來憎惡軍隊式的組織制度，因此發揚了尊崇個人的自由、自由的經濟企業，和自由的信仰，或自由的宣傳非正統的意見，和對於親長、警察、立法機關和其他智慧及權力的傳統寶庫的權力有一種普遍的不敬。上述種種現象，多少有些使外國來客震驚。可是這些現象，却助長了受到藐視權威的激刺的近代發明，又因技術和經驗上的進步，提高了我們的生活程度。此種藐視權力的態度，更激刺了我們國家的理智生活。雖然有很多研究結果是徒有其表的，可是近年來，在像人類學、法律學、形式論理學等科目上，美國居於世界學術成就的領導地位。但是藐視權力是軍人絕對不能許可的。倘若有一代人，因爲有關自由的生存，曾經過若干年的戰事，他們對於軍事的美德和軍事的制度，會表示極大的尊敬，這也是很自然的。因衝突而引起的倣效，是最有力的一種改變。我們若將我們在戰事中的功效，與敵人的功效，常相比較，將使我們採用敵人的許多致強的辦法，並附帶也濡染了許多何以使他們成爲我們的敵人的惡習。中國的古諺上曾經說過：任何戰爭所造成的第一個結果，就是雙方交換了惡習。

在受敵方的影響之外，其次就是受我們盟邦的影響。假使我們與其他軍國主義化的國家

合作，我們很容易墮入他們的行爲的途徑中；或者，我們就要勸誘我們的盟友，採用我們工作的辦法——這一點，須要具有對於民主政治的信仰才行；可是眞正對於民主政治的信仰，現在却是很稀罕的呢。

除軍國主義的危險而外，還有政府權力的增加，可能致成一種獨裁制。反對政府的權力，曾經是傑弗遜式的民主政治裏，最堅強的一點，現在這種反對力却日漸稀少了，除了在一般有錢的壞人們中，有人因爲想要施展他們自己的一套獨裁制而反對。限制政府的權力，使其薄弱而分散的傳統，已經讓位給尊崇工作上的效率。可是從效率一方面講，政府却是應該集中權力的，一切對它權力的抑制和平衡都是像在一個公司的董事會一樣地不需要。現在傳統的傑弗遜的民主政治裏，是否仍有足夠的活力，來抑制行政當局，恢復聯邦主義和分散政府權力，仍是一個很嚴重的問題。

經濟上的統治權，日漸集中於公司的董事的手裏，其前途危險性之大，不亞於政治上的獨裁制。的確，這兩問題的前途，其相異之點，比較不大重要。政府並不因爲是經濟獨裁，而不是政治獨裁，我們就說它獨裁得少些。普蘭地學派的舊派自由主義者，以爲，太看重效率不僅將危害我們的自由，而且還先要阻止我們經濟力的發展，這種想法也許是對的。但是我以爲，在財富的累積有使人們衰朽的危險時，倘若自由主義者能堅持着寧可犧牲效率，而

不放棄其他有價值的無形資產，他們的立場是可以更爲穩固的。

最後，還有一種危險陰森森地逼近。我們的天性是將世界看作是光明與黑暗的鬪爭。因戰事上所得來的經驗，我們的這種天性，因而加劇，人類將整批的投入各種意味着對一切問題都有解決辦法的信條的懷抱中，而在這些信條的互相鬪爭中，或在它們的聯結中，自由主義的呼聲，就要消沉了。

美國究竟能不能察覺那經常纏擾着青年們不休的自由幻景，現在已到了它的成熟而有力的時期了嗎？我們沒有人知道這問題應如何答覆。我們持有自由信念的人，應該各人貢獻出自己的一份力量，維護着自古已有，但永遠是新的自由文化的理想。

五

認爲自由主義已經滅亡的那一個輕率的斷語，是由共產黨人和法西斯黨人共同具有的那種殘酷好戰的精神傳播出來的。但我始終不相信自由主義是已經滅亡，或是過時了。依我看，人類的理性還有不少存留，足以向那不顧一切的狂熱主義，提出控訴。

狂熱主義常看輕了人類從自由研究和自由討論的精神中所獲得的一切，人類祇要不能全知，那末，在一個集團想要壓制其餘一切人的意見或批評時，社會上惟有遭受嚴重的損失。

自由主義既是自由研究和自由討論的精神的表現，祇要世界上還能有顯明的證據，來證明一切褊窄的哲學的愚憎，自由主義一定能繼續的在人類的良心上引起共鳴。

這樣來看自由主義，自由主義所取的形式，也許會和一般人傳統對這名詞聯想起來的形式，大不相同。照傳統的看法，自由主義是一向被認爲就是個人主義的一種形式。經濟學中的自由主義，曾和反對集體管制生產與分配的論調，相提並論的。在政治上，自由主義在歷史上，久經與尊崇個人權利的主張，併爲一談的。可是這兩種說法，無一能有光明的前程的。

富有思想的人們，在目下不能再希望從經濟戰爭和無政府狀態裏，獲得拯救了。現在普遍一致認爲倘若要使文明日常生活繼續存在的話，一種爲適應大衆的需要，而不是專爲謀個人的利益的社會生產計劃，確是迫切需要的。其實在的問題，還是這種設計的工作，是應由一般不負責任的獨裁者來擔任，還是由於那些容易受到討論和批評的民主代表們來擔任呢？

我本人深信在我們經濟生活中，倘若要想避免經濟上的紊亂，及公司的專制，政府方面多加參預，的確是需要的。這樣一種對經濟管制問題的着手辦法，可以完全就自由主義的範圍以內來研究。有些人反對這種動用自由主義名義的趨勢，他們儘可有權那樣做，我並不想加以責難。自由主義者，對於各項要點，可能彼此不盡同意。但是自由派的個人主義份子，和自由派的集團主義份子的意見，縱然有不能一致的地方，也決不至於要訴諸武力，來解決

他們的爭論的。因爲他們好像科學家一樣，互相爭論，互相交換證據，同時再安排決定性的實驗，雖然我們不能依賴這些方法，使大家對於一切爭點，都能立即獲得一致的同意。可是這些方法，以科學的精神，經過長時期的研究後，終久可以使大家對於多數爭論點能夠大體上得到同意。這樣解決的問題，不論是在數學範圍裏，抑是在刑罰學的範圍裏：大約比那用武力來解決的，總是穩固得多了。

自由主義在政治上，固然不能祇限於個人主義學說的範圍裏，它在經濟上，亦復如此。用個人固有的權利，來維護人類自由的著名說法，在以前，使我們得到了人權法案，這是自由個人主義的不朽偉業。但是後來在個人高於社會的觀念，幾乎變成爲特權團體及既得到利益者那方面，用以維護各種不道德和違反社會的舉動的護身符了。因此，現在爲了個人行爲，而漠視社會利益的自由主義的哲學，尤其是在經濟的範圍內的，很可能合保守派及反動派的心意，可是不大能用作爲民主政治的武器。然而在一個工業時代，人們的生活日趨於互爲倚存的途徑，以至於政府方面，不得不將其活動擴大到曾經一度是聽由私人佈施和私人主動的範圍裏去。所以現代自由主義雖深植於個人主義的哲學裏，可是自由態度的要素，恰正與上述的信念，是完全符合的。

我們要維護言論自由，與其標榜個人的錯誤是神聖的，還不如用說明充分探究或解釋各

種不同的意見，對於社會的重要性這方法，要來得更有力些。譬如研究數學，是由追索各種謬誤見解的後果而着手；在啓廸大衆知識上，也是一樣，必須由剖析和辯論一切虛僞的或有脅迫性的意見着手。對於思想錯誤的個人們，爲社會上的安全計，應即加以拘禁，以免他們有犯規的行動，但從社會的立場而言，讓他們有充分的機會，來討論他們的錯誤所可能引起的後果，却是極重要的。

根據這種社會的立場來維護個人自由，也要比較僅根據着「天賦人權」，或壓制乃自取失敗等說法，尤爲有力。因爲從歷史上看來，關於壓制的難於奏效一說，並未曾有非常顯著的事實，可以支持。誠然，人類一切的安排，都要向時間的磨損屈服。可是人類的先知能力往往祇能看到一個有限的時期，而在一個有限的時期裏，高壓手段常常是能達到它的目的。以前在基督教的國度裏，崇拜偶像教被壓制住了，其他各種異教，也都被壓制住了。西班牙排斥基督新教徒、猶太人，以及摩爾人。法國會以壓制新教徒而完成團結。鐵爾斯的凡爾賽軍隊，不擇手段地殲滅了巴黎公社份子。芬蘭的反革命份子根除了社會主義者。以及布爾希維克，法西斯和納粹的政府，整肅了自由份子和異己的黨派。以上所述各項，也不過是少數的幾個例子，引以證明有組織的和有計劃的壓制，未嘗不可以完成團結。

壓制政策的眞正害處，並不是它沒有成效，而是它能把實施這政策的社會上，擴展美好

生活的遠景的機會，完全剝奪了。同時把那經過和平改革而可獲致的發展的可能性，也一概掃除淨盡了。

對於各種不同的意見，實在應該加以鼓勵而不能壓制，其重要性，不在我們討論的範圍以內。人生各方面都被那浪潮的一致狂，弄得十分貧乏之無趣，使我們諷嘲和迫害特別事物的，便是這種一致狂。

關於完全整體的一種褊窄的概念，在美國化主張的概念中，有很明顯的證明。美國化主張是指：凡是原籍外國的入籍國民，所帶來的外國文化傳統，應一概拋棄，不得再繼續保持。那些作此主張的人並未領會到，假使我們的移民，不把他們自己的傳統，貢獻於美國文化，那會使美國變得如何貧乏無力。我們的政治黨派，爲爭取一般移民的選票，讓他們的代表們參預政治生活，這樣更能使他們美國化些。我們決難相信各項的人材，可以一式均勻的分配在各種不同的團體裏。相反的，我們倒有許多證據，可以證明某種國籍的人，比較是精於航海事業的；某種人是長於民政事務，或工程技術的；還有是在大都市的警察和消防職務上，或在法律及醫藥的工作上，較有特長的。倘若我們忽略了這些事實，而限定某個團體裏能有多少人可以做什麼樣的事，那我們就會因此埋沒了社會上許多最難得的人材。

聯邦主義的概念在國家和國際的事務上，在文化和政治的活動上，仍有它重要的地位。

一個大範圍的社會，所需要的團結，就好像是一個交響樂隊或戲劇團所需要的團結一樣，而不是一個單音式的團結，或是像一個雜耍的演員，不停地一再表演他的獨脚戲。

最後還有一難以避免的問題：我們是不是値得去力圖永遠保存自由文化呢？恐怕大多數的人們，倘若有人逼他們吐出眞話，他們會說是不値得的。因爲自由文化，終究不過是根據着希臘的一個格言：「其重要的，並不是生活，而是好的生活。」當今許多見解，依照我看，是恰正相反的。它們似乎臆斷，現有的生活比較好的生活尤爲重要。我認爲這才是我們眞正的爭論點，是我們所須應付的最根本的爭論點。譬如天主教的反對節制生育，和很多富於情感的人們反對判處罪犯死刑，他們所持的理由，似乎就是根據着那種臆斷，認爲現有的生活，是神聖不可侵犯的，人類決不能干預生命和死亡的門戶。設或你眞相信這一點，那末，自由文化的問題，也就無足輕重了。要緊的是：「不要干預生命和死亡的門戶。」

眞正自由主義者所持的態度，就不同了。他相信只有在好的生活的條件或機會之下，生命才是重要的。倘若一定要他過奴隸的生活，或是要他蒙受耻辱的話，他寧願捨棄這生命。

歷史是沒有終局的。我決不敢佯充能夠預測將來。可是我以爲是値得把我經常所不相信的學說，複述一下。有人以爲歷史僅是向上和向前前進的一條連續不斷的線索。還有更古的見解，如亞里斯多德、維科（Vico）、尼采以及印度哲學家等，認爲歷史是一串連續不斷、

重複不已的循環，我對於以上幾種見解，全都不能接受。因爲我不相信歷史是如此簡單。其實，我不相信倘若我們的對象是全部複雜的歷史，我們就能用任何適當的符號，把它表現出來。我們所能做到的，是硏究歷史的某幾方面而已。

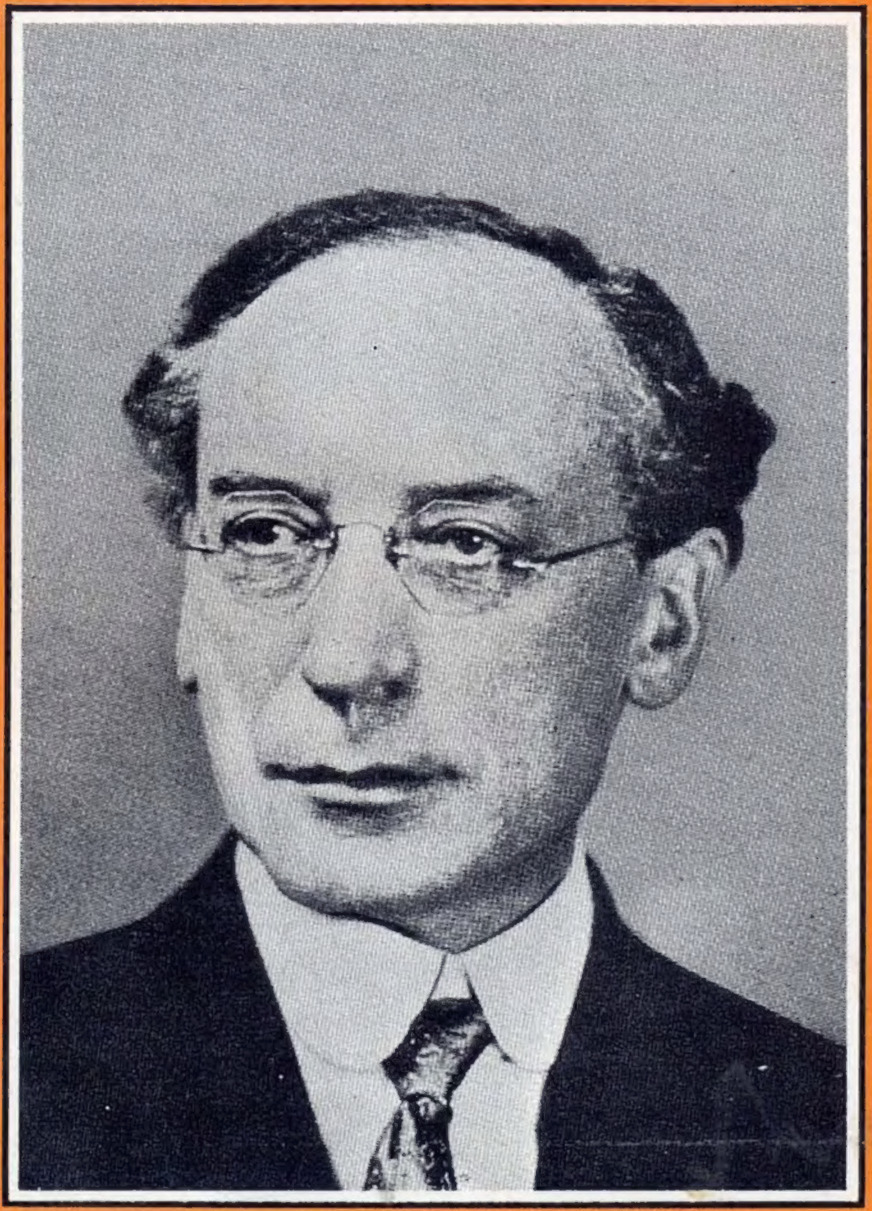
假設我們站在地球的外面，看到它的行動，將要發覺它的行動，比較其他的行星，尤爲不規則。我們倘若要想徹底的明瞭，非把具體的實在物分解成元素不可。我們也一定把那些滲入歷史裏的種種元素，加以分解，並逐個的追求它的根源。如果我們能這樣做，我想我們須靠着一種通常的觀念，那可以叫做自然的兩極性：卽事物的兩方面。在自然界裏，總有動力和反動力。決不是僅僅有一種力量在動着，而是總有許多力量，在相反的方向動着的。所以在生命中，有生長，也有凋謝。在人類的歷史裏，有盛也有衰。有興旺的時期，也有衰微的時期。依我看來，我們決不能以爲任何一個歷史上的，或人類生活上的動態，是永遠繼續不已的。

所以我便要回到哥德的說法了——假使你能對一個時刻說：「啊，停留着吧，你是這樣的美好。」那麼那個時刻就終結了。

自由主義者的信念　　文星⑩

著作人　柯　亨著・治　人譯
出版者　文星書店有限公司
名譽董事長　朱婉堅（蕭孟能夫人）
發行人　王自義
臺北市大安區安居街46巷9號3樓
登記證　局版台業字第3964號
代理發行經銷　小書書報社
臺北市敦化南路490號12樓之5　電話7080001
臺北市安居街31號6樓　電話7322564，7332565
郵政劃撥　0798807-8　蘇榮泉
印刷所　海王印刷有限公司
臺北縣中和市中正路800號
版權　保有一切版權
臺灣境外總負責人　劉會雲　Martha Liu
P.O. Box 14767
Richmond, Virginia 23221 U.S.A.
版次　一九八八年一月十日初版
定價　新臺幣150元

文星 ⑩



台灣有太多太多的社會公正人士、太多太多的學者教授名流，他們口口聲聲自由，卻實實在在反自由，這是既無知又無行的緣故。美國哲學家柯亨爲眞正的自由做了生動的詮釋，從這本書中，我們可以超越台灣的僞學、喜得眞知。

文星書店是朱婉堅（蕭孟能夫人）獨資經營的書店，受了李敖的影響，鼓動了風潮、創造了時勢，也種下了被勒令停業的禍根。——停業十九年後，朱婉堅和李敖重新使它復活。耶穌復活後才見眞章，文星魂兮歸來，也正如此。